Die metaphysische Theorie

der

Griechischen Philosophie

nach ihren Principien dargestellt.

Inaugural-Dissertation

der

philosophischen Facultät der Universität Rostock

vorgelegt

von

C. O. Max Weiß.

Rostock.
Carl Boldt's Buchdruckerei.
1873.

Den Manen

seines academischen Lehrers

Fr. Ueberweg

in dankbarer Erinnerung

gewidmet

vom

Verfasser.

Vorwort.

Ich trete an diese historisch-philosophische Aufgabe, deren Lösung ich mir zum Ziele gesetzt habe, nicht heran, ohne mir der Schwierigkeit derselben bewußt zu sein. Schwer ist es schon, aus mehr oder weniger gut erhaltenen Quellen ein objectiv-treues Bild zu geben von den äußeren Verhältnissen der früher lebenden Menschengeschlechter, — von ihren Thaten und Schicksalen im Kriege und im Frieden, von ihren Sitten und Gebräuchen religiösen und profanen Charakters. Viel schwerer aber ist es, aus den Werken alter Denker und aus Nachrichten über ihre Lehren ihre wissenschaftlichen Ueberzeugungen — und mit diesen hat es die Philosophie zu allererst zu thun — treu und für unser heutiges Bewußtsein verständlich darzustellen. M. Schneidewin[1]) vermag sich bereits bei seinem Versuche, eine Philosophie seiner Tage aus ihrer schriftlichen Aufzeichnung darzustellen, nicht von der Furcht vor dem unentrinnbaren Mangel des menschlichen Intellects zu befreien, der nicht ohne die Hülle der Worte in die reine Wesenheit der Sache zu schauen vermöge; und einer der bedeutendsten Philosophen des Alterthums, Plato, hat zur Erweckung solcher Besorgniß nicht wenig durch seine Aeußerung beigetragen,[2]) daß er von allen gegenwärtigen und zukünftigen Schriftstellern, welche etwas über seine Philosophie schreiben würden, als wüßten sie seine innere Ueberzeugung, versichern könne, daß sie nach seinem Urtheile gar nichts von der Sache

---

[1]) „Kritik der neuen Philosophie des Unbewußten" im Programm des Gymnasiums zu Hameln 1871. S. 21.

[2]) b. T. 205. Ep. 27.

verstünden, da sich so etwas nicht wie andere Kenntniß schriftlich darstellen lasse.

Trotz der Schwierigkeit aber, die hieraus nur zu deutlich erhellt, unternehme auch ich nach vielen Anderen den Versuch, die philosophischen Anschauungen — und gerade die fundamentalsten der griechischen Denker darzustellen und zu critisiren; — und ihre Manen, Plato am allerwenigsten ausgenommen, werden mir ob dieses Wagnisses schon dann nicht zürnen, wenn ich als einen Hauptgrundsatz jeder wissenschaftlichen Methode mit meinem Lehrer Fr. Ueberweg[1]) den hinstelle, daß auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Forschung jeder Glaube, der das Maaß der wissenschaftlich zu begründenden Wahrscheinlichkeit überschreitet, Unfreiheit, Ungerechtigkeit und Haß umsomehr zur nothwendigen Folge hat, je entschiedener er gefordert wird. — Schließlich ermuthigt mich zur Ausführung meines Vorhabens eine Aeußerung Kuno Fischers,[2]) eines der anerkannt tüchtigsten philosophischen Geschichtsschreiber, welcher geradezu erklärt, daß die philosophischen Producte des Alterthums unserm Verständnisse weit näher seien, als die künstlerischen, sittlichen und religiösen, so daß wir mit den Griechen eher denken als empfinden könnten.

Gegen jenen Grundsatz aber werde ich keineswegs da zu verstoßen glauben, wo ich auch von voller und ganzer Wahrheit zu reden haben werde. Die Ueberzeugungen, die ich in dieser geschichtlichen Abhandlung selber vertreten werde, sollen eben der Ausdruck der vollen Wahrheit sein, die ich mir bisher errungen habe. Wie die Zukunft diese Wahrheit meiner fortschreitenden wissenschaftlichen Einsicht und den tieferen Forschungen Anderer gegenüber bewähren oder auch mehr oder weniger modificiren wird, lasse ich hier dahingestellt.

Berlin, den 20. März 1873.

---

[1]) System der Logik. 3. Aufl. Bonn 1868. S. 387.

[2]) Geschichte der neueren Philosophie. 1. Aufl. 1854. I. 27.

Motto:
Sein Urtheil befreit nur, wer sich willig ergeben hat.

Carl Lachmann.

Die metaphysische Theorie der griechischen Philosophie

nach ihren Principien dargestellt.

Einleitung.

Der griechische Volkscharakter erzeugt die Philosophie. — Was ist das Wesen oder das Princip der Philosophie überhaupt?

Das Volk der Griechen tritt uns, soweit die Geschichte desselben zurückreicht, als ein im Kriege wie im Frieden körperlich und geistig außerordentlich kräftiger und lebensfähiger Stamm entgegen: Dort der Thatendrang, der selbst den Höhen des Göttersitzes zu nahen sich unterfängt, — hier der überaus empfängliche Sinn für Familienleben, Freundschaft und Geselligkeit, kurz für alles Schöne und dem Leben einen hohen Liebreiz Gewährende, und dabei das ungetrübte Bewußtsein von der ungebrochenen Einheit des Geistes mit aller Creatur rings um ihn her! — Hier die unendlich tiefe und reich erfüllte Dichterphantasie, welche die ganze Außenwelt in sich aufnimmt, um sie mit unübertrefflicher epischer Genauigkeit nach allen Seiten gleich treu und wahr zu reproduciren; — dort die überaus productive Kraft in der Erzeugung neuer mit den schönsten Objecten der Natur wetteifernder Gebilde der Pictur

und Plastik, wo der Geist sich wiederum in die Außenwelt versenkt, um als nachahmend-thätige Naturkraft zu fungiren: Diese „naturwüchsige Harmonie aber des Geistigen und Sinnlichen, diese Kraft nnd Freudigkeit des Lebens gibt den Hellenen das Gepräge ewiger Jugend.“[1])

Und welcher Volkscharacter wäre geeigneter zur Hervorbringung und zur wärmsten Pflege gerade der Philosophie, die, weil sie Liebe zur Weisheit ist, die größte Thatkraft, — die, weil sie Liebe zur Weisheit, d. h. Streben nach dem Besitze der lautern und reinen Wahrheit ist, die größte Empfänglichkeit des Gemüthes erheischt! Gerade diese zwei Seiten der Philosophie aber verdienen gleiche Beachtung. Die Philosophie, die sich mit den Principien aller und darum auch der höchsten Dinge beschäftigen soll, verlangt einerseits ein über alle Schranken hinausgehendes Streben des Geistes, der sich frei fühlt; — aber ebenso ist ihr andrerseits auch die unerschütterlichste Ruhe des Gemüthes von Nöthen, damit ihr Streben dahin gehe, die Welt zu erkennen, wie sie in Wahrheit ist — und nicht wie sie im Lichte des leidenschaftlich vorwärts strebenden Willens erscheint. Doch leider ist nur zu oft jene erstere Seite der Philosophie fast ausschließlich in's Auge gefaßt worden, und der freie Geist, der aus der wirklichen Endlichkeit eine subjectiv gedachte Unendlichkeit, aus der wirklichen Nothwendigkeit eine subjectiv berechtigte Willkür schaffen kann, hat nur zu oft, beglückt durch diesen Rausch, bei dem Genusse der schäumenden Unendlichkeit, vergessen, daß er aus der Natur des All, in dem auch er ein nothwendiges Glied ist, heraustritt, wenn er über dieser Unendlichkeit, die doch nur ein ewiges Streben nach der Wahrheit ist, die endliche Wirklichkeit, die er mehr und mehr erreichen und erkennen kann, als die erste Wahrheit vergißt. Diese erste Wahrheit des Nähern zu beleuchten, ist für mich, der ich über eine bedeutende historische Ausgestaltung der ersten Philosophie oder — wie man sie gewöhnlich nennt — Metaphysik zu schreiben vorhabe, wohl eine unerläßliche

[1]) M. Carriere „Hellas und Rom in Religion und Weisheit, Dichtung und Kunst.“ Leipz. 1872. S. 10.

Pflicht. Erst nachdem ich dieser Pflicht Genüge gethan, kann ich einen sicheren Blick in die Wiege der Philosophie zu thun wagen.

Die Philosophie ist also Liebe zur Weisheit, d. h. Streben nach dem Besitze der Wahrheit.[1]) Was ist Wahrheit? Dies ist die erste Frage, welche beantwortet werden muß, wenn das elementarste Princip der Philosophie überhaupt bestimmt werden soll. Ich beantworte diese Frage dem Zwecke meiner ganzen Abhandlung gemäß natürlich nicht blos vom Standpunkte der formalen Logik aus, wo mit Recht heutzutage die aristotelische Formel zur Herrschaft gelangt ist: Wahrheit ist die Uebereinstimmung des Denkens mit dem realen Sein. Ich bedarf eines weiter zurückliegenden Criteriums der Wahrheit, da in jener Formel bereits aus einer doppelten Wahrheit eine neue erschlossen wird; denn wenn eine Uebereinstimmung von Zweien gesetzt wird, muß die Realität jedes dieser beiden Factoren selber bereits feststehen.[2])

Wahr ist, was wirklich ist; Wahrnehmung ist Bewußtsein der Wirklichkeit. Der Mensch ist sich der Wirklichkeit bewußt durch seine Organe, die zum Centrum das Ich (das Sein als bewußtes) haben. Ich sehe, ich höre u. s. w.: in diesen elementarsten Urtheilen ist das Zeugniß für die Realität der bewußten Wirklichkeit unmittelbar enthalten. — Ist diese bewußte Wirklichkeit oder die Welt der Wahrnehmung aber etwa eine rein individuelle Eigenthümlichkeit jedes einzelnen Menschen? Keineswegs, sondern sie gehört dem ganzen Genus, welches Mensch heißt, in gleicher Weise an und hat im beständigen Zusammenleben dieser Gattung ihre feste Begriffssphäre er-

[1]) Ebenso ist Philologie Streben nach dem Besitze der Sprachkenntniß, — welches Streben eben darum von Bedeutung ist, weil der Mensch in der That sich klare Kenntnisse in der Natur der Sprache verschaffen kann. Und so strebt jede Wissenschaft nur darum weiter, weil sie theilweise bereits realisirt ist; — andernfalls wäre dies Streben ein ewig erfolgloses.

[2]) Form und Stoff sollen — das verlangt Zeller (II. 2. 625), indem er es noch bei einem Aristoteles vermißt — aus einem gemeinsamen Grunde abgeleitet werden. Ich glaube im Folgenden in gedrängter Kürze diese „πρώτη αἰτία“ am einfachsten darzubieten.

halten. Unsere Urahnen erkannten sich als Wesen, die der gleichen Entwickelungsstufe angehören, zunächst daraus, daß sie mittelst ihrer Sinnesorgane alle eine gleiche Welt des Daseins um und in sich fanden, und indem unter dieser alltäglichen Regel der Gleichheit der Wahrnehmung sich Ausnahmen fanden, gelangte man zu einer immer schärferen Unterscheidung von natürlich und unnatürlich, gesund und krank, normal und unnormal.[1]) Wie ein Wahnsinniger, ein im Fieber Phantasirender die Wirklichkeit erfaßte, das gab nicht das Criterium der Wahrheit; — die normalen Sinne einzig und allein lieferten dieselbe und sie können daher mit Fug und Recht die Hervorbringer der Sprache genannt werden. Bei fortwährend geübter Wahrnehmungsthätigkeit verinnerlichten sich auch die Sinnesorgane, indem sie überhaupt an Kraft zunahmen. Es bildete sich aus, was wir treues Gedächtniß oder Erinnerung an Vergangenes (Erkenntniß des Grundes) — und was wir klaren Blick oder Takt, d. h. Vorausnehmen der Zukunft (Erkenntniß des Zweckes) nennen. Durch diese Fähigkeiten wurde der Mensch, was er werden sollte, ein frei denkendes Wesen, welches nicht nur die Sphäre der bewußten Wirklichkeit der Gegenwart, sondern zugleich auch die der Vergangenheit und der Zukunft zu beherrschen vermag;[2]) und wenn der Mensch ein frei denkendes Wesen in diesem Sinne ist, dann hat er die Wahrheit, die sinnliche sowohl als auch die geistige, ihrem Wesen nach bereits inne. Der Mensch als das Ich ist in diesem bewußten Sein der Wirklichkeit das unveränderliche, nicht definirbare Substrat der Welt der Wahrnehmung und Erkenntniß.[3]) Die Welt des

[1]) Diese gegensätzliche Natur aller objectiv-realen Qualitäten hat zuerst Aristoteles in ihrer Allgemeinheit erkannt und durch die termini *κατάφασις, στέρησις* (*ἀντίφασις*) fixirt. Vergl. *Φυσ. ἀκρ.* III. 1. 201. a 5. *Μετ.* XI. 9. 1065. b 11. XII. 4. 1070. b 19. — Ihr Alter dagegen ist dem Alter der Sprache gleich.

[2]) Die Sphären der objectiven Realität gehen natürlich über den erkennenden Geist als das bewußte objectiv-reale Sein hinaus und dies umsomehr, je weniger derselbe zu seiner Entwickelung gelangt ist.

[3]) Ueberweg, Logik S. 13. „Die Erkenntniß spiegelt das Ansichsein des Wirklichen in seinen Existenzformen ab.“ Vergl. S. 56. 84. 116. 314. 373.

objectiv-realen Daseins ist das πλήρωμα dieses Ich, welches als das erkennende zunächst das reale Sein an sich selbst als wollendes und fühlendes schaut (θεωρεῖ) und dann durch die gleichen Qualitäten seiner Gattung hindurch die Qualitäten der andern Arten und Gattungen des Seins und die Beziehungen aller Qualitäten zueinander betrachten lernt.

Der Mensch empfindet und strebt gemäß diesen Empfindungen. Empfindet er die Wahrheit in jenem selbstlosen Erkennen der ganzen Wirklichkeit, wie sie äußerer und innerer Sinn ihm darbieten und strebt er, sie sich anzueignen zu einem nutzbaren Gute, zu einer κτῆσις ἐπιστήμης ἥτις αὐτὸν ὀνήσει,[1]) so philosophirt er — und befleißigt sich dieser Thätigkeit auf einer Bahn, die als das Fundament der Wahrheit selber ihn jeglicher Einsicht und Erkenntniß mehr und mehr theilhaftig werden läßt.

Aber da der Mensch, dieses empfindende und strebende, dieses frei — fühlende und wollende Wesen, eben in sich selber die größte Selbstständigkeit besitzt und nur zu leicht über dem Individuum die Gattung vergißt, so strebt er nur zu oft Gefühlen Genüge zu leisten die sein eigenes Dasein fördern, andern gleichberechtigten Sonderwesen dagegen Nachtheil bringen; und ob er bei diesem Streben über die äußere Sinnenwelt nicht hinauskommt oder in sublimsten Raisonnements Sophistik — oder, wie er es freilich nennt, Wissenschafft treibt, das gilt ganz gleich. Da er das Princip der Wahrheit, wo das Ich nichts als der ruhige Spiegelgrund der vollen und ganzen Wirklichkeit ist, verlassen hat, ist er auf der der Wissenschaft entgegengesetzten Bahn und kommt aus der Welt des Scheines nicht heraus. — Ob der Mensch, sei es unbewußt, sei es auch mit Absicht — auch insofern er sich der Philosophie beflissen hat, diese Scheinwahrheit gepflegt und jenes simplex veri sigillum vergessen hat: das zu untersuchen muß eine der wichtigsten Aufgaben jedes philosophischen Historikers sein. Diese Untersuchung wird aber in meiner Abhandlung nicht ausbleiben können, da ich eben als das Princip oder Wesen und damit

[1]) Plat. Euthyd. p. 288 d.

auch als das Criterium der Philosophie, wie jeglichen wissenschaftlichen Strebens den Satz aufstelle: Die Wahrheit ist die Wirklichkeit auf dem Spiegelgrunde des Ich. — Gerade dieses Princip, glaube ich, macht am besten jede subjectiv-willkürliche Methode unmöglich; denn es trennt scharf das bewußte Sein als wahrnehmendes und erkennendes von dem bewußten Sein, sofern es Wille und Gefühl ist. Es sichert aber gerade darum auch die innigste und durchaus nothwendige Gemeinschaft des gesunden Wahrnehmens mit dem Percipiren des Wahrnehmungsstoffes durch die specifisch-geistigen Funktionen und bewahrt darum vor der nur zu gefährlichen Hintansetzung der Welt als des elementar-sinnlichen Seins, wie solche durch einen einseitigen Idealismus nur zu oft geübt worden ist. Mein Princip bewahrt endlich aber auch vor einem rohen Materialismus in der Betreibung der Wissenschaft, da es den Denker bis in sein tief-innerstes Wesen, bis in das immaterielle, weil überhaupt an sich qualitätlose Ich zurückführt.

Indem ich nun im Begriffe stehe, zur Behandlung des Themas selber überzugehen, so knüpfe ich noch zum Schlusse an den Anfang dieser Einleitung an, wo ich in Kurzem den Grundcharakter des griechischen Volkes schilderte. Ich erkannte dasselbe als ein an Gefühl und Wille gleich reich begabtes Volk und garantirte ihm hieraus die Fähigkeit zur Hervorbringung und Pflege der Philosophie. Ob die griechische Philosophie aber durchweg den objectiven Charakter, der ihr den Namen einer Theorie verschafft, behauptet hat, das wird sich aus der Darstellung selbst ergeben, und wo in der That diese Objectivität nicht gefunden werden wird, da wird mein Princip, das mir durchweg zur Richtschnur dienen soll, seine Bedeutung als das Criterium der Wahrheit zu bewähren haben.

I. Die vorsokratische Periode.

Uebersicht.

Die Metaphysik kommt von der Betrachtung der Welt als eines Ganzen (die älteren jonischen Naturforscher) zu der

Erkenntniß des Grundwesens dieses Weltalls, welches die Nothwendigkeit ist, die in ihrer absoluten Unveränderlichkeit der Geist allein erkennt (Heraklit von Ephesus). Die Einheit dieses unveränderlichen Seins wird endlich zu einer Vielheit abstrakt denkbarer Wesenheiten (die Pythagoräer). Nach einem vergeblichen Versuche, diesem nur gedachten und darum ebenso immateriellen wie formfreien nothwendig-unveränderlichen Sein den Charakter des objectiv-realen oder stofflich-formellen Seins zu geben, das sinnlich wahrnehmbare Sein aber für eine Welt des Scheines zu erklären (die eleatische Schule), wird nach Wiederherstellung einer gesunden Physik die alte metaphysische Grundwahrheit wiederum aufrecht erhalten, daß inmitten der Welt der Vielheit und des Wechsels eine ewige, unveränderliche Ordnung waltet, welche Geist oder Seele heißt (Anaxagoras). Die infolge eines Grundfehlers der neu erwachten Physik unvollkommene Ausbeutung dieses Gedankens aber einerseits und die völlige Verwerfung desselben andrerseits (Atomistiker) weist auf die Nothwendigkeit eines ferneren Fortschrittes hin, welcher in der zweiten Periode auch gemacht wird. —

1. Grundlegung der Metaphysik neben gleichzeitigem Erwachen des Interesses an der empirischen Naturwissenschaft. Die älteren jonischen Naturforscher und Heraklit.

Daß bereits die vorphilosophische Periode des dichtenden Hellas philosophischer Anschauungen nicht ganz baar ist, erkennen wir aus zwei Grundgedanken, die wie ein rother Faden sich durch dieselbe hindurchziehen. Das ist erstens die unbedingte Voraussetzung, daß, soweit die Welt reicht, soweit auch Stoff und Form mit einander unauflöslich verbunden sind; Alles, was wahrnehmbar und den Sinnen zugänglich ist, Alles was Leben hat bis hinauf zu den durch die Volksreligion anerkannten Göttern der Ober- und Unterwelt ist stofflicher d. h. materiell-formeller Natur.[1]) Diese hier noch mehr unbewußte

[1]) Die später sich entwickelnde Lehre des abstrakten Gedankens hat den Terminus Materie den unveränderlichen Denkformen gegenübergestellt. Hält man diesen Gegensatz fest, so wird man die Materie

und dem Grundcharakter des griechischen Volkes unmittelbar entsprungene Voraussetzung ersetzt für diese alte Zeit bereits die höchst wichtige Erkenntniß, die sich unsere Neuzeit erst wiederum hat erkämpfen müssen, daß das Materielle als solches noch nicht unter den Maßstab des Guten oder des Schlechten zu stellen ist, um dann nur zu leicht in die letztere Kategorie zu fallen, sondern daß das Materielle erst in der Verbindung mit dem Formellen die objective Realität repräsentirt.

Der zweite Grundgedanke aber ist der, daß es über allen Kräften der Natür eine höchste Kraft, — oder mit mehr Accommodation an die Volksreligion gesprochen, daß es unter allen Göttern einen höchsten Gott giebt: Das ist der Donnerer Zeus, der Beherrscher des Weltalls.[1]) Dieser Gedanke leitet unmittelbar über zu dem ersten metaphysischen Begriffe des einheitlichen Weltalls.

Als den rothen Faden bezeichneten wir diesen ersten Ansatz zu einer Philosophie, — und mit Recht; denn der eigentliche Character dieser Periode ist gerade durch das kräftige Bestehen des roh-sinnlichen Polytheismus bedingt. Die äußeren Lebensverhältnisse der Götter wie der Menschen bilden das Grundthema der Homerischen und der meisten andern National-

---

allerdings nicht mehr für das einzige überhaupt Seiende halten. Man kennt dann auch ein übersinnliches (transcendentales) Sein. Aber vergißt man inmitten dieser Erkenntniß, daß die Materie selber eben durch den Abstractionsproceß in Materie (ὕλη) und Form (εἶδος) zerlegt wird — welche wichtige philosophische That ein Aristoteles zuerst vollbracht hat, — so fällt man nur zu leicht — und das ist einem Aristoteles selber begegnet — in den Fehler, den Geist selber mit seinen Resultaten zu verwechseln und ihn allein formell oder immateriell, das übrige Dasein aber stofflich oder materiell zu nennen. In diese Duas läßt sich aber die Natur nun einmal nicht halbiren. — Vergl. R. A. v. Reichlin Meldeggs Recension der Dreßler'schen Schrift: Ist Beneke Materialist? Fichte's u. s. w. Zeitschrift, 42. Band, 1. Heft, 1863.

[1]) M. Carriere l. l. S. 81. „Ich halte mit Aristoteles fest, daß bei den hellenischen alten Dichtern als das Höchste und Herrschende nicht solche Urwesen, wie die Nacht, der Uranus, das Chaos oder der Okeanos erscheinen, sondern Zeus."

dichtungen.[1]) Die Philosophie selber mit ausschließlich wissenschaftlicher Tendenz beginnt erst mit

Thales von Milet,

dem ἀρχηγὸς τῆς φιλοσοφίας, wie ihn Aristoteles nennt.[2]) Er ist Philosoph, weil er zuerst mit gesundem Sinne und nicht bloß in willkürlich phantastischen Träumen die Natur zu betrachten — und speciell Metaphysiker, weil er ein Princip für alle Dinge aufzufinden versucht hat. Er fand als den Anfang aller Dinge das Element des Feuchten. Die weiter entwickelte Naturforschung hat die Unrichtigkeit dieser Hypothese nachgewiesen. Daß Thales aber nicht blos in negativen Klagen über die Räthsel des Lebens sich ergangen hat, wie diese auch in den lebensvollsten Dichtungen des griechischen Volkes nirgend ganz haben verschwiegen werden können,[3]) sondern daß er, da er sich doch nun einmal mit der populären Weltauffassung uneins fand, jene Hypothese aufstellte und zu begründen suchte: das sichert ihm seine Bedeutung in der Geschichte der Philosophie. „Alles ist voll von Göttern" sagt er. Die Götterfülle findet er in der krafterfüllten Natur selber: Der Magnet ist beseelt, weil er das Eisen anzieht.[4]) Alle Kräfte aber vereinigen sich unter der Kraft der Einen Gottheit, welche die ganze Welt erschaffen hat.[5])

Schon mit dem zweiten jonischen Denker macht die Philosophie einen ganz wesentlichen Fortschritt zu dem ihr eigenthümlichen Ziele hin, welcher leider nur zu oft übersehen wird.

Anaximander

forscht gleich einem Thales nach einem realen Princip aller Dinge. Dem realen Princip aber, welches er bei diesem wissenschaftlichen Streben findet, giebt er bereits einen Namen,

---

1) H. v. Stein, Geschichte des Platonismus. Einleitung. XXII ff. XLI ff.

2) Μετ. I. 3. 983. b 20.

3) H. v. Stein, l. l. LI. u. ö.

4) Aristoteles Π. ψυχ. I. 2. 405 a 19.

5) Diog. Laërt. I. 9.

der sich nicht mehr einzig und allein auf die unmittelbare Sinneswahrnehmung, sondern der sich auch auf die Perception des Wahrnehmungsstoffes durch den Geist selber stützt. Er nennt es das *ἄπειρον*, das (sc. für unsere Sinne) Grenzenlose. Den physischen d. h. den materiell-formellen Charakter hat dieses Princip auch für Anaximander gehabt. Das geht aus der Aristotelischen Kritik desselben nur zu deutlich hervor, wo wir das *ἄπειρον* das eine Mal gegenüber dem Wasser des Thales und der Luft des Anaximenes als das *ὕδατος μὲν λεπτότερον, ἀέρος δὲ πυκνότερον*,[1]) — ein anderes Mal zwischen den Principien des Anaximenes und des Heraklit als das *πυρὸς μὲν πυκνότερον, ἀέρος δὲ λεπτότερον*[2]) bezeichnet finden. Daß Anaximander aber diesen ersten physischen Stoff über die menschlichen Sinne hinausschreiten läßt und auch da noch eine materiell-formelle Natur voraussetzt, wo die Welt für die Sinnesorgane bereits aufhört: das ist sein bedeutender Fortschritt in der theoretischen Methode. Wir stehen hier vor der ersten wissenschaftlichen Hypothese des inductiv schließenden Verstandes.[3]) Diese Hypothese ist wissenschaftlich berechtigt, weil sie sich von den normalen Sinnen nicht lostrennt, sondern dieselben nur durch den hinzutretenden Verstand ergänzt. Sie ist eine metaphysische Hypothese, weil sie das Wesen der Natur bis zu dem Gedanken an das All der Dinge consequent festhält.[4])

---

[1]) *Π. οὐρ.* III. 3. 303. b 12.

[2]) *Μετ.* I. 7. 988. a 30.

[3]) Das *ἄπειρον* eines Anaximander ist bereits ein *λόγος*, ein Begriff — und nicht mehr ein bloßes Wahrnehmungsobject, wie es noch das *ὕδωρ* des Thales war. Unwillkürlich und früher, als man es zumeist zu finden glaubt, hat sich der freie Geist in der Menschheit Bahn gebrochen. Und wie es später keineswegs „der ganze Stolz des objectiven Wissens" war, welcher einen Heraklit den *λόγος διὰ πάντα διήκοντα* anerkennen ließ (vgl. F. Lassalle „Heraklit der Dunkle v. Ephesus" I. 64.), sondern vollberechtigte und aus ihrem innersten Wesen sich Bahn brechende Thätigkeit der freien Denkkraft, so können wir diese Freiheit des Denkens schon dem zweiten Philosophen Griechenlands nicht völlig absprechen.

[4]) Daß bei diesem Princip noch nicht an ein „unbestimmtes qualitätloses Sein", welches somit in puren Gegensatz zu jeglicher Physis zu

Auf die bedeutsame Aeußerung Anaximanders, daß Alles geschehe *κατὰ τὸ χρεών*,[1]) wollen wir hier nur hingewiesen haben, da die hohe Wichtigkeit dieses Gedankens für die metaphysische Theorie erst von Heraklit voll und ganz ausgebeutet worden ist.

Nachdem Anaximenes das reale Princip aller Dinge in dem *ἀήρ* gefunden und demselben gleichfalls den Character des Unendlichen, d. h. des die Sphäre der Wahrnehmungswelt

---

setzen wäre, gedacht werden kann, erkennen wir aus dem Obigen nur zu deutlich und müssen somit die einseitig hegelianisirende Auffassung sowohl dieser Philosophie, wie später der Heraklitischen zurückweisen (vergl. Lassalle l. l. I. 35).

Dieses wie die anderen realen Principien dieser alten kerngesunden metaphysischen Theorie einfach als „nebelhafte Schwärmereien" bezeichnen, (was A. Bastian thut in seiner „Psychologie als Naturwissenschaft" Leipz. 1860 S. 126) ist gar leicht und bequem, zeugt aber von vollständiger Unfähigkeit, die philosophische Bedeutung dieser Anfangsgründe des realen Seins zu begreifen. Dieselben sind so bedeutend, daß auch die geistreiche moderne Zeit sich nicht schämen mag, von ihnen noch zu lernen. Das sollte z. B. A. Spir thun, welcher in seiner anscheinend unbedeutenderen Aeußerung („Andeutungen zu einem widerspruchlosen Denken" Leipz. 1868, zu Anfang) „die Flamme der Lampe ist ein bloßes Geschehen, aber die Körper, welche in der Flamme erglänzen, sind kein bloßes Geschehen. Man hauche, die Flamme ist verschwunden, die Körper sind aber immer da. Die Realität der Dinge nennt man im Gegensatz zu dem Geschehen das Sein" zwar die Anaximandrische Annahme des Daseins des Stofflichen über unsere Sinne hinaus anerkennt, — nun aber das Wesen dieses über die Sinne hinaus existirenden Stoffes als den conträren Gegensatz zu dem Wesen des sinnlichen Seins setzt durch die unphilosophische Behauptung, daß jene unsichtbaren Körperchen das unveränderliche Sein, die Körperchen als leuchtende aber das bloße Geschehen repräsentiren, — während doch in der That — das ist eine unbedingte Voraussetzung der ganzen griechischen Naturwissenschaft — die objectiv-realen Objecte, seien sie für unser Auge sichtbar oder unsichtbar, die gleiche Natur des Stofflichen d. h. des Materiell-Formellen und damit des veränderlichen Seins für den denkenden Geist an sich tragen. (Nur die jüngere jonische Naturphilosophie und die Atomistik irren hier, was weiter unten gezeigt werden wird.)

[1]) Simplic. in Arist. phys. fol. 6 A.

überschreitenden Seins zugesprochen hatte,[1]) macht die Metaphysik in der Doctrin des

Heraklit von Ephesus

wiederum einen ganz wesentlichen Fortschritt. Das All der Dinge war bereits zum Gegenstande der Betrachtung genommen worden und man hatte den Anfang dieser Totalität des realen Daseins über die Sinne hinaus zu erkennen gestrebt. Heraklit hat sich desselben Strebens beflissen, hat aber dabei einen bedeutenden Schritt vorwärts gemacht. Er ist der erste Grieche, der — nicht nur wie bisher gelegentlich, sondern — durch seine ganze Lehre mit starrster Consequenz die Eine große Wahrheit hindurchtönen läßt, daß eine einheitliche Ordnung mit dem Charakter absoluter Nothwendigkeit das Weltall durchwaltet. Dadurch wird an den vielästigen Stamm des griechischen Volksglaubens die Axt gelegt. Es stürzt zusammen die schön erträumte Einheit der himmlisch-göttlichen und der irdisch-menschlichen Welt: und der diese Einheit hervorgezaubert, der Repräsentant der ganzen vorphilosophischen Dichtung, Homer wird von einem Heraklit „herausgepeitscht." Aber der faule Friede muß auch, wenn die Zeit erfüllet ist, in seine Reste der Morschheit und Verwesung zerstieben, und der *πόλεμος* muß dann als der *πατὴρ τῶν πάντων* neues kräftiges Leben erzeugen.[2])

Vergegenwärtigen wir uns nun in Kurzem die Heraklitische Doctrin.

Der Ephesier beginnt[3]) sein Werk *περὶ φύσεως* mit den gleichsam das Thema seiner ganzen Philosophie bildenden

---

[1]) Das Apeiristische auch des Anaximenischen Princips bezeugt Aristoteles *Π. οὐρ.* III. 5. 303. b 11. — *Φυσ. ἀκρ.* III. 4. 203. a 18. 6. 206. b 26. —

[2]) H. v. Stein l. l. II. 13: „Heraklit war zu gewaltig und energisch in seiner ganzen Geistesart, um jenes mehr schwebende Verhalten des Thales [der Verf. weist auf die noch friedliche Accommodation des Th. an die Volksreligion hin] auf die Dauer aufrecht erhalten zu können . . . . . Das Verhältniß zur Volksreligion konnte für ihn kein anderes sein, als das einer aus einer Accommodation sich entwickelnden Polemik."

[3]) Aristotel. *Ρητ.* III. 5. 1407. b 16.

Worten: „Das Wort von dem, was immer Noth thut, — was ewig nothwendig ist, kennen die Menschen nicht, ehe sie es gehört, noch wenn sie es zum ersten Male vernommen.“[1]) Dieses Wort nun ist für Heraklit die Einsicht, daß durch das

[1]) Ich schließe mich also der Leseart an: λόγου τοῦ δέοντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι κτλ gegenüber der anderen zumeist acceptirten: λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ κτλ, auf Grund deren die objectiv-reale Bedeutung des λόγος bereits in dieser Philosophie gefunden worden ist. (Vergl. bes. Dr. Heinze „Monographie des Logosbegriffs“ Oldenb. 1872, welcher die völlige Identität des λόγος mit den Heraklitischen Terminis Ζεύς, πῦρ, πόλεμος, ἔρις, εἱμαρμένη, γνώμη, δίκη nachzuweisen beflissen ist.) Ich muß aber gegen diese Bedeutung des λόγος Protest erheben. λόγος heißt in der classisch-griechischen Philosophie als philosophischer Terminus nur einfach Wort oder Begriff (subjectives Bild und Ausdruck des Gedankens) und verlangt darum, damit es objectiv-real werde, als Ergänzung das, was es ausdrückt und begreift. Als Parenthese sei nur erwähnt, daß λόγος absolut gebraucht ohne Zusatz nur menschliche Vernunft, nie übermenschliche Weltintelligenz bedeutet. S. 15. A. 3. An unserer Stelle bilden nun dieses Attribut die Worte τοῦ δέοντος ἀεί (Vergl. Plat. Gorg. p. 484 περαιτέρω τοῦ δέοντος = über das Nothwendige hinaus), auf welche dann gleich darauf das ὅδε zurückweist (γινομένων κατὰ τὸν λόγον τόνδε). Und wenn H. sagt: πάντα γίνεσθαι κατὰ φύσιν, so spricht er damit dasselbe aus, als wenn er sagen würde, daß Alles geschehe κατὰ τὸν λόγον τῆς φύσεως. Synonym gebraucht er ὄνομα (δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν s. Lassalle I. 342; — διὰ τῶν ὀνομάτων ἐπὶ τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν ὁδόν s. Proclus. Comm. ad Parmen. p. 12. ed. Cousin. Das ὄνομα ist also die Bedingung der Erkenntniß des Realen aber nicht ein Reales an sich); ebenso οὐσία (Ἡ. οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα s. Stob. Ecl. Phys. I. p. 178); ebenso endlich ganz allgemein τρόπος (τρόπος τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως s. Sext. Emp. adv. Math. VII. 126). — Lassalle sucht in einer längeren Excursion (I. S. 364. ff.) aus dem persischen Religionssystem die kosmische Bedeutung des Heraklitischen Logos herzuleiten. Den Zusammenhang der griechischen Philosophie mit der orientalischen nachzuweisen oder aber zu leugnen, ist hier nicht am Orte. Aber selbst wenn wir die Bedeutung des Namens in der orientalischen Religionsphilosophie überschauen, finden wir auch hier nicht eine selbstständige (essentielle), sondern nur eine logische (substantielle) Bedeutung. Auch Ormuzd heißt Wort von Allem, vortrefflicher Name u. s. w. — „Die erste Wurzel der so entwicklungsreichen Vorstellung von λόγος als dem Typus der Existenz“ (Lassalle I. 327.) finde ich also nicht nur nicht bei Heraklit, sondern leugne sie überhaupt. —

All der Dinge eine ewige Ordnung, die keine Ausnahme gestattet,[1]) hindurchgeht, ohne welche die einzelnen Dinge insgesammt kein wahres Sein haben, da sie als solche dieses sind und zugleich auch nicht sind. Mit Rücksicht darauf aber, wie sich diese Weltordnung äußert, d. h. wie die normalen Sinne sie wahrnehmen, spricht er von dem πόλεμος, welcher aber nicht eine aus zufälligem Anlaß entstehende ἔρις, — sondern, da er Allem gemeinsam ist, eine δίκη ist.[2]) Auf den innersten Grund aber der kosmischen Harmonie weist er hin, wenn er von dem Einen Weisen spricht, welches das πάντων κεχωρισμένον[3]) sei: Und das ist der Punkt, wo er mit schärfster Polemik der Menge und ihren Führern, den Dichtern, gegenübertritt. Hier bricht in der That die Einheit der durchweg nur als veränderlich anzuerkennenden Wahrnehmungswelt unter der Schärfe des abstrahirenden Geistes zusammen. Die Menge sieht nur das, was sich verändert; der Philosoph sieht auch etwas ewig sich gleich Bleibendes und er sieht es mit Heraklit schon dann, wenn er mit Consequenz den Einen Gedanken nur festhält, daß, sobald das Dasein des Weltalls anerkannt wird, auch die Bedingung desselben d. i. das Gesetz der Nothwendigkeit erkannt werden muß.

Heraklit will aber nicht bloß umstürzen; — er will reformiren. Er will nicht gottlos sein, wenn er die naive Vor-

---

[1]) Vergl. H.'s Worte bei Plat. Cratyl. p. 403. C. p. 103. Stallb.: „Welches Band ist wohl das stärkere für jedes Lebende, um irgendwo zu beharren, die Nothwendigkeit (ἀνάγκη) oder das Verlangen (ἐπιθυμία)?"

[2]) εἰ δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν κ' δίκην ἐρεῖν (Orig. C. Cels. VI. 42), in welchen Worten ich keineswegs mit Dr. Heinze u. A. den Sinn zu finden vermag, daß, weil der Krieg, somit auch der λόγος Allem gemeinsam sei, — deren Veränderung auch durch Schleiermacher in εἰδέναι χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν κ' Δίκην ἔριν mir wegen des schnellen und anscheinend unnöthigen Wechsels von πόλεμος und ἔρις nicht zusagt; — sondern die ich als einen Bedingungssatz auffasse, dessen Nachsatz fehlt, so daß ich einfach übersetze: Wenn man aber doch den Krieg als den Allem gemeinsamen auch Recht nennen muß ꝛc. — Der Nachsatz kann etwa den Sinn gehabt haben: so kann man diesem Kriege wohl eine schaffende Kraft beilegen (πατὴρ πάντων).

[3]) Stob. Serm. 3, 81. —

stellung der Gottheit mit seinen Volksgenossen nicht zu theilen vermag. Auch er redet voller Ueberzeugung von dem Zeus, dem höchsten der Götter, obwohl er göttliche Kraft und Naturkraft, — da er auf der metaphysischen Theorie festen Fußes basirt — nicht zu sondern vermag.[1]) Es ist uns darum wohl als eine Wahrheit überliefert, daß er den persönlichen Gott als den Schöpfer des Weltalls geleugnet hat.[2]) Gerade von seiner freisinnig metaphysisch-theologischen Anschauung aus aber nennt er die Weltordnung am häufigsten und liebsten die *γνώμη*, die *εἱμαρμένη* (sc. *γνώμη*[3])) und thut somit Alles, was er nur von seinem objektiv-wissenschaftlichen Standpunkte aus vermag, um die Wahrheit, die auch in der naiven Religion seines Volkes liegt, nicht todtzuschweigen. Will er doch diese Wahrheit gerade als die Eine Weisheit seinen schwerhörigen Volksgenossen vor die Seele führen! Es giebt in der That, so lehrt er, eine Einsicht, eine Vernunft, die in der Welt herrscht. Denkbar ist sie aber nur als „die Einsicht, welche Alles durch Alles lenkt."[4]) Denkbar ist sie also nur als

---

[1]) Wie sehr Heraklit im Ankämpfen gegen den Volksglauben mit sich gerungen hat, gleichsam aus Furcht vor dem Zeus, der in Wahrheit der Herr alles Seins ist, erhellt aus dem Berichte des Clemens von Alexandrien (Strom. V. 14, p. 718. Pott.): *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει κ' ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.* Als Naturforscher sagt er eben: *πάντα οἰακίζει κεραυνός* (Hippol. [Pseud. Orig.] Phil. IX. 10). Hier ist für ihn das Feuer die erste, die göttliche Kraft. —

[2]) Cl. Alex. Strom. V. 14, p. 255. Sylb. p. 711 Pott: *Κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν. ἀλλ' ἦν κ' ἔστιν κ' ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα κ' ἀποσβεννύμενον μέτρα.* — Ebenso berichtet über Heraklit Nemesius (De nat. hom. ed. Plant. 1565. p. 168), welcher ihn mit Democrit und Epicur zusammenstellt.

[3]) Nicht also aus einer besonderen Neigung, damit den Glauben an eine persönliche, objective Weltintelligenz auszudrücken, worauf Bernays in seinen Heraklitischen Untersuchungen ganz besonders Gewicht gelegt hat (vergl. bes. Rhein. Mus. IX. S. 260). Heraklit hat den anthropologischen Geist im Auge, wo er überhaupt vom Geiste redet. —

[4]) Diese Einsicht betont H. so sehr als die Eine, die Noth thut, daß er ihr gegenüber das Vielwissen nur zu tadeln vermag (s. Diog. Laërt. IX, 1. u. Procl. Tim. p. 31 „*πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει, — φύει*"). Eine Verachtung aber der Sinnenwelt als solcher finden wir bei ihm noch

das in gleichem Maße durch das Weltall verbreitete ewig-nothwendige Gesetz. — Man hat Heraklit wegen seiner so tiefsinnigen Aussprüche den Dunkeln genannt. Vom Standpunkte der Metaphysik selber betrachtet, hat er gerade wegen dieser Tiefe des Gedankens und Ausdruckes seine hohe Bedeutung als der großartig beanlagte und für den, der ihn verstehen will, auch klar verständliche Philosoph. Wie zart accommodirt er sich — trotzdem, daß er, wo es anzukämpfen gilt, auch gar keine Rücksicht zu nehmen versteht — der kindlichen Menge, welche die Welt nur unter einem monarchischen Götterstaate zu erkennen vermag, — wenn er von der Vernunft, der Lenkerin des Weltalls, redet! — Und gleichzeitig, wie klar und unumwunden kennzeichnet er das denkbare Wesen dieses Lenkers durch die für die Menge wohl noch heute dunkeln Worte: *πάντα διὰ πάντων*!

Das ist in Kurzem die großartig angelegte Doctrin des Ephesiers, den ich im Obigen als Metaphysiker wie als Physiker gleichmäßig gewürdigt zu haben glaube. Diese gleichmäßige Würdigung habe ich in den bisherigen Behandlungen seiner Doctrin nicht zu finden vermocht. Es sei mir daher gestattet, ehe ich Heraklit verlasse, zwei Hauptrichtungen der neueren Zeit, die hier in Frage kommen, in ihrer Einseitigkeit darzustellen und endlich beide in der Aristotelischen Kritik als in ihrer gemeinsamen Wiege aufzusuchen.

Die Hegelsche Schule — und hier kommt hauptsächlich Lassalle in Betracht — schätzt, begeistert von der Erfindung des unbedingt geltenden trichotomischen Entwickelungsgesetzes,[1])

keineswegs. Es ist ja richtig, die Sinnenwelt hat für ihn nur den Charakter des Veränderlichen. Diesen Charakter hat er aber eben auf Grund normaler Sinneswahrnehmung entdeckt. In dem Urtheil *πάντα ῥεῖ* liegt das Gesammtresultat seiner naturwissenschaftlichen Beobachtungen, auf die er zu Anfang seines Werkes *περὶ φύσεως* hingewiesen hat, wenn es dort heißt, daß er ein Jedes nach seiner natürlichen Beschaffenheit sondere und sage, wie es sich mit ihm verhalte, (*κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον κ. φράζων ὅκως ἔχοι*).

[1]) Ich achte dieses Gesetz in gewissem Betrachte gar hoch. Es zeigt uns die tiefe Wahrheit, „daß, was sich entwickelt, erst ein anderes werden

gerade die Heraklitische Philosophie so unendlich hoch, weil in ihrer Auffassung der Natur aller Dinge bereits die speculative Grundwahrheit ausgesprochen sei, daß das Sein in das Nichtsein umschlage, damit dadurch das Werden ermöglicht sei und bei dieser Erkenntniß von dem Wesen des Werdens die fernere Möglichkeit bestehe, die Gegensätze als die höhere Einheit zu begreifen.[1]) Leider wird dabei einerseits die physische Seite dieser Philosophie, deren Tendenz die Bekämpfung der sinnlich-naiven, polytheistischen Volksreligion ist, nur zu sehr hintangesetzt, — andererseits aber auch das metaphysische Element derselben in eine Sphäre der Abstraktion hinausgehoben, welche sie noch keineswegs beherrscht. Das Sein gegenüber dem Nichtsein kennt Heraklit noch nicht. Er kennt diese Welt, wie die Sinne sie zur Erscheinung bringen, als dieses reale Sein, welches dieses selbe zugleich nicht ist, da in der Wahrnehmungswelt eine continuirliche Veränderung stattfindet. Dieser Welt des veränderlichen Seins gegenüber hat er nur Ein abstraktes, weil rein gedankliches Sein: das ist das *πάντων κεχωρισμένον κ̀ δέον ἀεί*, welches allein ewig dieses selbe ist und nie dieses selbe nicht ist: Es ist als die Eine Wahrheit über Vielheit, Wechsel und Veränderung erhaben.

---

muß, um aus dem Anderssein zu sich selbst zurückzukehren, durch seine Selbstentäußerung sich mit sich zu vermitteln" (Zeller, „Erkenntnißtheorie" Heidelb. 1862. S. 17). Es ist „ein in gewissem Betracht bleibendes Resultat der philosophischen Erkenntniß" (Fr. Ueberweg, Logik S. 218) Seine Bedeutung erhellt besonders bei seiner praktischen Anwendung in der Lehre von der Idee, wie sie durch Hegel, und dann bes. durch Karl Rosenkranz dargestellt worden ist, wo gezeigt wird, wie das in der Wirklichkeit nur vorhandene positive Element in das gedachte negative umschlägt, um nach Erkenntniß des Negativen als einer „Sekundo-Genitur" mit potenzirter Kraft in seine Position zurückzukehren. (Ich spreche hier im Geiste der von K. Rosenkranz im letzverflossenen Sommersemester gehaltenen Vorlesung über Logik). Die apriorische Anwendung dieses Gesetzes aber in der historischen Darstellung hat vielfach zur Verkünstelung des treuen Geschichtsbildes beigetragen. —

[1]) S. bes. Lassalle I. 24. 32. 34. 27. 59.

Die andere Classe der jüngeren Darsteller dieser alten Lehre — zu ihnen gehören die zumeist auf den Studien der griechischen Philosophie groß gewordenen Historiker Ritter, Zeller, Ueberweg u. s. w. — verdient darum keinen Vorwurf[1]) insofern sie das Werden der Heraklitischen Lehre in der That als das Fließen der physischen Substanzen im Sinne der einfachen realistischen Vorstellung ansieht. Leider wird aber von diesen Männern wiederum über der physischen Seite die metaphysische Bedeutung dieser Doctrin, wie überhaupt der ganzen älteren jonischen Naturphilosophie, fast ganz außer Acht gelassen; denn schon der Name Hylozoismus reißt eine Kluft auf zwischen dieser und der darauf folgenden Periode der hellenischen Philosophie, — welche sich weder historisch noch systematisch rechtfertigen läßt. Dieser Terminus bezeichnet nun freilich an sich, wenn wir ihn abgesehen von jeglicher unwissenschaftlichen Tendenz betrachten, von der sich natürlich die oben genannten Historiker gleichfalls nach unserer innersten Ueberzeugung frei zu halten gewußt haben, Nichts, was der Philosophie gefährlich werden könnte, da er dem Wortlaute nach eben einfach den Glauben an das Leben des Stoffes allein ausdrückt. Was ist aber der Stoff für den Metaphysiker? Er ist die sinnliche und sinnlich-denkbare Welt.[2]) Allem also, was die Sinne darbieten, das Leben zuzusprechen, da es den Charakter des Veränderlichen und darum der Bewegung, des Grundes alles Lebens, an sich trägt, daran haben natürlich auch jene ältesten Denker nicht den mindesten Anstoß genommen und waren nur consequente Vertreter der Naturwissenschaft, wenn sie auch der denkfähigen Seele, wie allem Anderen, was eine Fähigkeit, eine Kraft besitzt, den Stoff als das Substrat ihres Lebens vindicirten. Daß aber in diesem Sinne alle

[1]) Diesen Vorwurf erhebt Lassalle gegen sie I. S. 159. Anmerk. —

[2]) Unter Sinn begreife ich den menschlichen Sinn und den unter ihm liegenden minder entwickelten, wenigstens den Charakter größerer Particularität zeigenden Sinn der Thierwelt bis herab zu den elementarsten Kräften der Natur; — sowie auch in der für das Denken möglichen Sphäre möglicherweise existirende übermenschliche Naturkräfte darunter begriffen werden können.

folgenden hellenischen Philosophen Hylozoisten zu nennen wären, selbst die Eleaten, die doch dem stofflichen Sein wenigstens ein Scheinleben nicht absprechen konnten, zumeist aber der größte Physiker, den Hellas erzeugt hat, Aristoteles, das wird sich im weiteren Laufe der Darstellung genugsam ergeben. — Daß also, worauf es uns hier zunächst ankommt, Heraklit zu allererst in dem obigen Sinne ein Hylozoist zu nennen ist, da er mit starrster Consequenz keinem Dinge die hypostasirte Natur des realen Seins giebt, welches er nicht als ein Glied der Natur aus Erfahrung kennt und da er demzufolge völlig frei ist von einer Absolutirung des Logos, wie ihn eine spätere Theosophie erst kennt, — wer wollte dieses in Abrede stellen?

Aber die Zeit ist noch ferne, wo der älteste Krebsschaden aller wissenschaftlichen Bestrebungen, die allgemeine Verwechselung von Kraft und Wirkung an dem Punkte, wo die extensivste Kraft die intensivste Wirkung zu erzeugen vermag, in dem Bewußtsein der Mehrzahl diejenige Heilung gefunden haben wird, daß man ohne Furcht, zu lästern oder sich schämen zu dürfen, jedem tendenzlosen, reinen wissenschaftlichen Streben den Ehrennamen des Hylozoismus geben wird. Wir leben nun einmal noch in der Zeit des puren Gegensatzes von Geist und Stoff, und so hüten wir uns wenigstens auf das allersorgsamste, daß wir nicht durch eine unüberlegte Benennung die Spuren des wahrhaft-Geistigen dort noch vertilgen, wo sie deutlich genug vorhanden sind! Gewinnen wir es daher über uns, einen Namen, den neuere, wenn auch noch so bedeutende Historiker infolge einer immerhin nicht zu billigenden Einseitigkeit geschichtlicher Methode der vor uns liegenden ältesten Periode der classisch-griechischen Philosophie gegeben haben, wiederum aufzugeben, da die Grundfarbe dieses Terminus mit ihrer apologetischen Tendenz für den Spiritualismus, den bedeutendsten wissenschaftlichen Freund der Theosophie, von einem Kinde der Jetztzeit nun einmal nicht verkannt werden kann.[1])

---

[1]) Zur Rechtfertigung dieser meiner Anschauung nur noch wenige Worte! Für den Philosophen lebt Alles, was wirklich ist, ebenso in un-

Wenn wir nun schließlich unserem Vorhaben gemäß die Anschauung des Aristoteles über die zuletzt entwickelte Doctrin ins Auge fassen, so finden wir den Tadel, den H. von Stein[1]) gegen die Subjectivität, in der die Aristotelische Kritik noch befangen sei, erhebt, nur zu sehr bestätigt. Von seinem höheren Standpunkte der naturwissenschaftlichen Erkenntniß aus verkennt Aristoteles die principiell-philosophische Bedeutung Heraklits gänzlich und findet in seiner Lehre nur den Ausdruck einer unwissenschaftlichen Meinung über das Wesen der Natur,[2]) an der er mit einer Consequenz festhalte, als wäre sie eine Erkenntniß,[3]) was sie in Wahrheit nicht sei, da sie

---

auflöslichem Zusammenhange von Stoff und Form, wie für Jenen, welcher sich einbildet, nur, wenn er nicht philosophire, sondern das Leben voll und ganz genieße (als sein Privilegium?), erhebe er sich über die „graue Theorie." Der Philosoph unterscheidet sich von jenem Feinde seines Strebens einfach und allein dadurch, daß er das Wesen der stofflichen, materiell-formellen Natur auch da, wo sie in seiner Seele, dem höchsten Gliede der Natur, zu wirken vermag, erkennt und in dieser Erkenntniß findet, daß es auch ein Sein gibt ohne empirisch-sinnliches Leben und darum auch ohne den Hauptcharakter des Lebens, der sich in der Sorge für sich selbst und im Ankämpfen gegen anderes Leben seinen Ausdruck gibt; daß es ein Sein gibt ohne Leidenschaften des Willens, ohne Regungen der Gefühle, welches Sein anhebt mit jenem Einen Gesetz der Nothwendigkeit, von einem Heraklit bereits verkündigt, und welches endigt in dem von der nach Breite und Tiefe wachsenden Denkkraft mehr und mehr zu vervollkommnenden Systeme der Kategorien. Der wahre Philosoph hütet sich nun aber wohl, dieses ewig unveränderliche Sein sich dadurch wiederum zu verscherzen, daß er ihm den Charakter des realwirkenden Seins gibt, welcher für die Sinnenwelt, — aber nur für diese die nothwendige Lebensbedingung ist. —

[1]) l. l. II. S. 73. „Immer ist des Aristoteles eigenes System der als fest vorausgesetzte Punkt, auf den er — in Lob und Tadel — Alles zurückbezieht."

[2]) Das Feuer ist der Anfang aller Dinge (*Μετ.* I. 3. 984. a 7); Die Gestirne sind feurige Wesen (*Π. οὐρ.* II. 7. 289. a 16) und so ist die ganze Welt in beständigem Wechsel des Entstehens und Vergehens (*Π. οὐρ.* I. 6. 189. b 8).

[3]) Heraklit glaube an das, was ihm einfach gut scheine, nicht minder standhaft, als andere an das, worin sie wissenschaftliche Einsicht besäßen: *Ηϑ. Νικ.* VII. 5. 1146. b 30. —

das philosophische Grundgesetz der Identität vernichte.[1]) Leider aber vernichtet Aristoteles durch diese verfehlte Kritik selber das philosophische Fundamentalgesetz, welches die Unterscheidung des objectiv-realen und des subjectiv-logischen Seins mit Nothwendigkeit erheischt; denn er vermengt Naturwissenschaft mit formaler Logik, von denen nur jene bei Heraklit da ins Gewicht fällt, wo vom Sein und zugleich Nichtsein desselben Dinges die Rede ist. Hieraus erhellt nur zu deutlich die Verschiedenheit des Standpunktes des Kritikers und seines Objectes. Aristoteles urtheilt logisch richtig: „Diese Rose ist weiß", wenn er mit normalem Sinne an demjenigen Dinge, welches er unter den Begriff „Rose" faßt, diejenige Qualität findet, welche er unter dem Grundbegriff „Farbe" als die Species des Weißen erkennt. Heraklit urtheilt metaphysisch ebenso richtig, wenn er sagt: „Diese Rose ist weiß, aber sie ist es zugleich auch nicht;" sie ist zugleich ein Nichtweiß, da bei dem beständigen Uebergehen aller Dinge in einander die objectiv-reale Bedeutung des — wie wir uns heute ausdrücken — contradictorischen Gegensatzes nichtig ist. Von einem conträren Gegensatze aber — worauf die Aristotelische Kritik hinzielt — ist gegenüber der Heraklitischen Weltanschauung zu reden noch gar nicht gestattet; denn wir stehen hier vor einer Welt, die als Ein Individuum erscheint, dessen Wesen definirt wird als die Bewegung vom Feuer zu den Einzelobjecten hinab und die gleichzeitige Rückströmung der Einzelwesen in ihr gemeinsames Urelement (ὁδὸς ἄνω κάτω). Kann aber da, wo nur Ein Individuum besteht, der conträre Gegensatz stattfinden? Durchaus nicht; denn es giebt hier eben keinen generellen Begriff, unter den diese ἐναντία subsummirt werden könnten.

Diese einseitig physische und noch einseitiger metaphysisch-logische Auffassung Heraklits hat sich, wie wir oben fanden, in der neueren Zeit in zwei Heerlager geschieden. Der „Hylozoismus" hat seine Wiege in der Betonung, daß die ganze Welt für Heraklit in beständigem Wandel begriffen sei.

---

[1]) Das Entgegengesetzte sei für ihn zugleich wahr und nicht wahr: *Τοπ.* VIII. 5. 189. b 31. — *Μετ.* IV. 3. 1005. b 24. (6. 1011. b 15—22).

Der Hegelianismus in der Kritik dieser Doctrin stammt aus dem Tadel des Aristoteles gegen den unlogischen Charakter derselben, welcher Tadel hier freilich in richtigem metaphysischem Takte zu einem Lob gewendet wird.

2. Fortentwickelung der bereits fundirten Metaphysik bei wachsender theoretischer Erkenntniß des Wesens der Weltnothwendigkeit. Die metaphysische Zahlentheorie der Pythagoreischen Schule.

Den Ausgangspunkt alles Philosophirens bildeten in der Pythagoreischen Schule die Zahlen, also ein Sein, welches an sich nicht gesehen, noch gehört, oder sonst sinnlich wahrgenommen wird, sondern ein System unveränderlicher subjectiver Gedankenbilder ist, die durch den Geist aus der Wahrnehmungswelt abstrahirt worden sind. Das ist ja in der That die Entstehung des Zahlbegriffs. Die sinnlich wahrgenommenen Gegenstände haben sich während der mit der Sprache fortschreitenden Begriffsbildung zu verschiedenen Gruppen von einander abgesondert und das Verhältniß dieser Gruppen, sowie der einzelnen Glieder dieser einzelnen Gruppen zu einander hat bei der Abstraktion des Raumes als des bestimmten Daseins von allen andern sinnlichen Qualitäten zunächst den Begriff der Anzahl und dann infolge der absoluten Allgemeinheit der Eins für jede Anzahl den Begriff der Zahl selber erzeugt. — Daß die Griechen natürlich schon lange vor den Pythagoreern diesen Zahlbegriff gehabt und praktisch angewendet haben, daran darf wohl kaum erinnert werden. Aber ein wesentlicher Unterschied ist es, eine Wahrheit anwenden und sie in ihrem Wesen erkennen. Zu dieser Erkenntniß des Zahlbegriffs haben erst die Pythagoreer den ersten bedeutenden Schritt gethan, indem sie das Sein der Zahl heraushoben aus dem Sein der Wahrnehmungswelt und ihm allein den Charakter der Unveränderlichkeit zuerkannten. Die Welt, wie sie die äußeren Sinne auffassen, ist für sie, gleichwie für Heraklit, ausnahmslos der Veränderung unterworfen. Sie ist ein *ἄλλο* und nicht ein *ταὐτό*, da sie beständig im Flusse

begriffen sei.[1]) Darum besitzt die Wahrnehmungswelt aber auch nicht den Charakter des Ursprünglichen und Unbedingten. Alles, was die Pythagoreer nach dem Aristotelischen Ausdrucke „auf physische Weise“[2]) darzustellen beflissen waren, die Natur der Himmelskörper, aller Objekte der Erde und vor Allem der staatlichen- und Familienverhältnisse des an bestimmte Sitten gebundenen Menschen: Alles dieses wird von ihnen als eine *μίμησις* derjenigen ursprünglichen und vollkommenen Verhältnisse betrachtet, welche ihnen die Zahlidee darbietet, welche das *ὁμοίωμα*,[3]) das *σύμβολον*[4]) jedes veränderlichen Seins ist. Es giebt in den socialen Verhältnissen der Menschen viele Gerechtigkeiten. Aber alle diese Gerechtigkeiten streben nur nach dem ihnen gemeinsamen Ziele des *ἀντιπεπονθός*. Das Symbol dieser durchgängigen Gleichmäßigkeit ist nun die Quadratzahl. Sie ist also das *ὁμοίωμα* jeglicher Gerechtigkeit.[5]) Und so ist ganz allgemein im ethischen Leben die Eins das Symbol des Guten, die Zwei das des Schlechten.[6])

Mit diesem metaphysischen Principe aber macht die Philosophie in der That einen ungeheuren Fortschritt. Hier kennt der Philosoph bereits die Nothwendigkeit im Weltall nicht nur als das Eine unterschiedslose, sondern als das unendlich vielfache und darum doch an seinem Charakter der Einheitlichkeit und der absoluten Nothwendigkeit nichts einbüßende Sein. Es ist damit bereits die Möglichkeit näher gelegt, zugleich ein wahrer Metaphysiker und ein Freund reichen Wissens zu sein, welches letzere ein Heraklit noch gar gering geachtet

---

[1]) Fragm. Arist. 201. 1514. a 25.

[2]) *Μετ.* I. 6. 987. b 11.

[3]) *Μετ.* I. 5. 985. b 27 ff. XIV. 3. 1090. a 20.

[4]) Nach dem Berichte des Neupythagoreers Moderatus von Gades bei Porphyr. Vit. Pythag. 48. —

[5]) *Ηθ. Νικ.* V. 8. 1132. b 22.

[6]) Vergl. *τὸ κακὸν τοῦ ἀπείρου, τὸ δ'ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου κτλ.* *Ηθ. Νικ.* II. 5. 1106. b 30. I. 4. 1096. b 6. Die Eins ist eben die Grenze, die Zwei das Grenzenlose, — jene das Gerade, diese das Ungerade. Siehe Proclus ad Timaeum I. 54 („ἡ ἀόριστος δυάς“) und Arist. *Μετ.* I. 5. —

hat, und darum die sicherste Garantie geboten für das baldige Erwachen eines regen wissenschaftlichen Interesses an Specialforschungen, wie solches mit voller Kraft in der zweiten Periode der hellenischen Philosophie auch wirklich erwacht und auf's wärmste gepflegt worden ist.

Es wird von Interesse sein, die Aristotelische Kritik auch dieser Lehre, obwohl die metaphysische Bedeutung derselben gleichfalls hintangesetzt wird, in Kurzem darzulegen. Aristoteles weist darauf hin, wie infolge des Aufgehens der ganzen realen Welt in die abstrakte Zahl[1]) die Entwickelung der mathematischen Disciplin gehemmt worden sei, da die Pythagoreer über die mathematischen Objecte nichts mehr hätten aussagen können, als was die Objecte der sinnlichen Wahrnehmung darböten, während später Plato mit Recht die Mathematik in eine freiere Sphäre hinaufgerückt habe.[2]) Indem aber durch die innige Beziehung der realen Welt auf die abstrakten Zahlen der Seinsunterschied beider vergessen worden sei, hätten die Pythagoreer die Zahlen als das reale Princip aller Dinge gesetzt, was absurd wäre.[3])

Aristoteles verkennt dabei, daß es den Pythagoreern gerade umgekehrt darauf ankam, das unveränderliche Sein gleichsam in das veränderliche aufgehen zu lassen, indem sie ja das Wesen jedes Objectes der Wahrnehmungswelt durch ein be-

---

[1]) *Μετ.* I. 6. 987. b 27 ff. — I. 5. 986 a 2. (Erde und Himmel ist eine Harmonie, eine Zahl). — Vergl. 5. 987. a 16 ff.

[2]) Vergl. die erste in Anm. 1. angeführte Stelle. Plato setzte die Mathematik zwischen Naturwissenschaft und abstrakte Philosophie (Ideenlehre). — *Μετ.* I. 8. 990. a 15 ff.: *οὐδὲν μᾶλλον περὶ τῶν μαθηματικῶν λέγουσι σωμάτων ἢ περὶ τῶν αἰσθητῶν. διὸ περὶ πυρὸς ἢ γῆς ἢ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων σωμάτων οὐδ᾽ ὁτιοῦν εἰρήκασι ἅτε οὐθὲν περὶ τῶν αἰσθητῶν οἶμαι λέγοντες ἴδιον.*

[3]) *Μετ.* I. 5. 987. a 16 ff.: *οὐχ ἑτέρας τινὰς ᾠήθησαν εἶναι φύσεις* (sc. *τοὺς ἀριθμούς*), *οἷον πῦρ ἢ γῆν ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ᾽ αὐτὸ τὸ ἄπειρον κ᾽ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων ὧν κατηγοροῦνται, διὸ κ᾽ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἁπάντων.* *Μετ.* I 8. 990. a 21. 5. 985. b 26. (*ἀριθμοὶ ἀρχαί, φύσει πρῶτοι*). Und so fragt er: Wie kann Quantität aus Quantitätlosem entstehen?! *Π. οὐρ.* III. 1. 300. a 17. *Μετ.* I. 8. 990. a 13. 18. 21. —

stimmtes Zahlenverhältniß zu bestimmen suchten; und daß sie demzufolge keineswegs — was besonders aus den Berichten der Neupythagoreer hervorgeht[1]) — die Zahlen der Art hypostasirt haben, um sie als die realen Urgründe der Welt anzusehen. — Immerhin aber ist nicht außer Acht zu lassen, daß diese Polemik gegen eine etwaige Vermengung des rein gedanklichen und des objectiv-realen Seins, ob sie auch mitunter einen Unschuldigen trifft, zu den berechtigsten Angriffen gehört, welche die Philosophie überhaupt machen kann, da sie, an diesem Punkte verwundet, selber zusammensinkt.

Der Tadel, den ich gegen die Pythagoreische Doctrin erheben muß,[2]) bezieht sich auf ihr in metaphysischem Betracht unvollkommenes Princip; denn die Zahl, dieses durch die Abstraction des bloß räumlichen und zeitlichen Elementes gewonnene Denkresultat ist noch nicht geeignet, die ebenbürtige Parallele zu einer Welt zu bilden, die nicht bloß durch die Ordnung der Räumlichkeit und Zeitlichkeit, sondern auch durch die organisch-psychischen Gesetze bis hinauf zu dem freien Willen des Menschen bedingt ist. Diese Lücke werden wir erst in der zweiten Periode sich füllen sehen, wo zunächst die Idee und dann endlich der Begriff als das geistige Abbild des Dinges nach seiner Totalität den Höhepunkt der Metaphysik kennzeichnen wird.

3. Niederlage, sodann aber zu neuer Lebenshoffnung berechtigender Sieg der Metaphysik neben gleichem Schicksal der Physik. Die eleatische Schule. Die jüngere jonische Naturphilosophie und die Atomistik.

Heraklit hatte das ewig unveränderliche Sein dem besonderen und unter den Wechsel gestellten Sein als das Eine

---

[1]) S. Seite 23. Anm. 4. —

[2]) Und den Aristoteles bereits hätte erheben können, wenn er an seine eigene Unterscheidung von ἴδιον und τό τί ἦν εἶναι gedacht hätte: *Τοπ.* I. 5. 102. a 18: ἴδιον ὃ μὴ δηλοῖ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι, μόνῳ δ᾽ ὑπάρχει κ᾽ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος. — Vergl. über die Bedeutung des τὸ τί ἦν εἶναι weiter unten.

Gemeinsame, — die Pythagoreische Schule als das viele Gemeinsame entgegenstellt.

Die eleatische Schule

sucht aus dieser Zweiheit eine Einheit zu machen. Nur dasjenige Sein, lehrt sie, welches das Eine ewig unveränderliche ist, existirt. Ein anderes Sein giebt es daneben nicht.[1]) Dieses Eine ist die Welt der Gedanken: *τὸ γὰρ αὐτο νοεῖν ἐστίν τε ϰ̓ εἶναι.*[2]) *τωὐτὸν δ᾽ἐστὶ νοεῖν τε ϰ οὕνεϰεν ἐστι νόημα.* Und wie verführerisch klingt dieses Wort gerade für den, der mit allem Eifer nach der Wahrheit sucht, für den ja das Denken, ob es inmitten eines glücklichen Lebens oder unter vielfacher Sorge und Noth gepflegt wird, das erste und letzte Werk ist, dessen er sich freuet.[3]) Doch achtsam, Freund der Wissenschaft, daß Du nicht durch solche Sirenentöne in ein unwissenschaftliches Brahmanenthum gerissen werdest![4]) Kein Akt geistiger Art wäre möglich, wenn es nicht zu allererst Akte sinnlicher Art gäbe; und darum ist es ein folgenschweres Unrecht, welches man der Natur, der Quelle alles Lebens, zugefügt, wenn man das Beste seines natürlichen Selbst gleichsam aus gierigstem Egoismus allein zu bewahren suchend, darüber alles, was neben und dahinter liegt, dem Nichts gleich achtet. Hier, wo über der Welt des Gedankens die Welt des Sinnes gänzlich mißachtet wird, kann ja jene metaphysische Grundwahrheit, daß das gedachte Sein das Eine nothwendig sich Gleichbleibende sei, gar nicht die ihr eigenthümliche Frucht, d. i. die Ausbildung des schrankenlosen Willens zu einem Charakter voll fester Grundsätze, bringen, die natürlich nur möglich wird, wenn der Geist, welcher frei ist, das Bild der unsteten Wirklichkeit auf dem Grunde des beharrenden

---

[1]) Arist. *Τοπ.* I. 5. 986. b 30. „*παρὰ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐθέν εἶναι. ἐξ ἀνάγϰης ἓν εἶναι τὸ ὂν ϰ̓ ἄλλο οὐθέν*“ (Worte des Parmenides).

[2]) Clem. Alex. Strom. VI. p. 627 b. Plotin. Ennead. V. 1, 8.

[3]) Vergl. Ernst v. Lasaulx „Ueber die theol. Grundlage aller philos. Systeme“ München 1856, S. 27.

[4]) M. Carriere l. l. zu Anfang, wo Parmenides ein Brahmane genannt wird.

Gesetzes zur Norm für sein Handeln nimmt. Man darf nicht nur, sondern soll — und dies gilt vor Allem von dem Philosophen — über das durch unmittelbare Sinneswahrnehmung Gebotene hinausgehen und außer den Sinnen auch dem wahren Gedanken Glauben schenken (*λόγῳ πιστεύειν*).[1] Aber unter der Parole „*τὸ πλέον ἐστὶ νόημα*“[2]) dem Gedanken allein sein ganzes Glaubensleben opfern, führt zu einer unphilosophischen Phantastik und Mystik einerseits und zu einem Hohnsprechen – man denke an das Zerrbild der Natur unter Zenos paradoxen Axiomen — der gesundesten Sinne andererseits, welches beides eine entwickelungsfähige Philosophie unmöglich macht. Indem ich es aber bereits an der Zeit halte, von dieser dürren eleatischen Speculation mich wegzuwenden, glaube ich am kürzesten und bezeichnendsten die Kritik, die ein Aristoteles an dieser Lehre geübt hat, in die Mittheilung zu fassen, daß er dem Meister dieser Schule, Xenokrates und dem letzten Jünger derselben, Melissus, das gleiche Prädikat giebt, „sie seien doch ein bischen stark einfältig gewesen.“[3])

Voll und ganz sucht sich die Natur, die von den Eleaten nur einem Scheinleben preisgegeben war, wiederum

die jüngere Jonische Schule

anzueignen. Dies thut Empedocles in einem noch poetischen Gewande, wenn er aus den ewig vorhandenen Elementen die Welt des Wechsels dadurch entstehen läßt, daß die Liebe die je einander verwandten Stoffe verbindet, der Streit sie

---

[1]) Aristocl. ap. Euseb. praep. ev. XIV. 17.

[2]) Parmenides v. 150 Fragm.

[3]) So glaube ich am treffendsten zu übersetzen den Ausdruck „*μικρὸν ἀγροικότεροι*“ *Μετ.* I. 5. 986. b 27. — *Φυς. ἀκρ.* 2. 185. a 9. 3. 186. a 8. — In welchen Widerspruch diese „*ἐνίζοντες*“ *φιλόσοφοι* selber gerathen, lehrt ihre Kosmologie, in welcher eine Lehre vom Schein aufgestellt wird, durch die wiederum die alte vollkräftige Naturphilosophie anerkannt zu werden scheint. Oder hat der elische Denker auch die Idee seiner Gottheit, die Alles lenkt (*Δαίμων, ἣ πάντα κυβερνᾷ*), für ein Traumgebilde gehalten, die doch den des Menschen würdigsten echt philosophischen und zugleich echt religiösen Gedanken repräsentirt?! Vergl. S. 35, A. 1.

wiederum trennt. — Dies thut mit Abstreifung des poetischen Gewandes Anaxagoras, indem er zuerst klar und deutlich die Natur in die beiden Gattungen der unbeseelten und der beseelten Natur trennt und der letzteren die Würde des ordnenden Weltprincips zuerkennt; denn er sagt: Da die *σπέρματα* wie ein Chaos alle in und durcheinander lagen, brachte der *νοῦς* Bewegung in sie und schied und ordnete sie.[1]) Und das ist in der That das Neuerstehen einer gesunden Physik; — das ist ein Fortschritt, den ein Naturforschergenie Aristoteles mit dem freudigen Ausrufe begrüßt: Der da sagte, daß der *νοῦς* sei der Grund der Welt und jeglicher Ordnung, erschien wie ein Nüchterner unter Trunkenen![2]) — Die Schattenseite dieses Fortschrittes werden wir am besten erst beim Abschlusse dieser ersten Periode erwägen können, da die atomistische Lehre in gleichem Maaße an derselben Theil hat. Hier verkümmern wir uns noch nicht die Freude an der neu erwachten Natur, deren durchgängige Lebenskraft der *νοῦς*, d. h. das psychische Vermögen, ist![3]) Diese Erkenntniß thut den ersten Act zu der Erzeugung der neuen — und, wenn sie voll und ganz ausgebeutet wird, höchsten metaphysischen Erkenntniß, daß das reale Sein in der psychischen Kraft des Menschen die denkbar höchste Stufe erreicht hat. Ueber die Unterscheidung des *νοῦς ὁ μείζων* (*ἐν τιμίοις ζῴοις*) und des *νοῦς ὁ ἐλάσσων* bis in die *ζῶα τὰ ἀτιμιώτατα* zurück[4]) — in dieser ihrer Allgemeinheit — ist Anaxagoras noch nicht hinausgegangen. Aber das ist eben der hohe Reiz, den diese seine Lehre auch auf uns ausübt, da hier die Wahrheit, die alle folgenden Denker auf's

---

[1]) Arist. *Φυσ. ἀκρ.* VIII. 1. 250. b 24. *Π. οὐρ.* III. 2. 301. a 12. — Diog. L. II. 6: „*πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ · εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησεν.*“

[2]) *Μετ.* I. 4. 984. b 15.

[3]) *νοῦς = ψυχή*: Arist. *Π. ψυχ.* I. 2. 404. b 1. a 25. 405. a 13.

[4]) Arist. *Π. ψυχ.* I. 2. 404. b 1. *νοῦς ἐστι τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς κ὾ ὀρθῶς · ἐν ἅπασι γὰρ αὐτὸν ὑπάρχειν τοῖς ζῴοις κ὾ μεγάλοις κ὾ μικροῖς, κ὾ τιμίοις κ὾ ἀτιμιωτέροις.*

Lebhafteste beschäftigen sollte, zum ersten Male und nur noch mehr ahnungsvoll durchklingt.[1])

Diese Wahrheit verhallt wiederum gänzlich in der atomistischen Lehre eines

Leucipp und Demokrit,

welche beide, in jenem νοῦς des Anaxagoras einen deus ex machina findend, der einer gesunden Naturwissenschaft nur gefährlich sein könne, — was die Entstehung und den Untergang der Einzelobjecte betrifft, nur dem Zufall das Wort reden; denn die Bewegung ihrer *στοιχεῖα ἄπειρα τὸ πλῆθος κ̓ τὰς μορφὰς, ἀδιαίρετα, (ἄτομα), ἀόρατα διὰ σμικρότητα*, aus denen die Objecte der Welt bestehen, ist, so berichtet Aristoteles, für sie eine zufällige.[2]) Ihre Weltauffassung ist aber darum noch keine unwissenschaftliche, wiewohl ihnen dies oft genug vorgeworfen ist. Im Gegentheil, sie bewahrt die metaphysisch-richtige Consequenz der Anerkennung eines Weltalls, die ihren wahren Ausdruck nur in der Erkenntniß findet, daß über dem All der Natur ein Schöpfer etwas Undenkbares ist, und wenn später Aristoteles ein dreifaches Geschehen unterscheidet, ein *γίνεσθαι φύσει, τέχνῃ κ̓ ἀπὸ ταὐτομάτου*,[3]) so haben die Atomistiker, die nur das letzte kennen, dasselbe eben nur der *γένεσις κατὰ τέχνην*, d. h. der absichtlichen Bildung der Welt durch einen überweltlichen, selbstständig existirenden Gott, nicht aber jener *γένεσις κατὰ φύσιν* gegenüberstellen wollen noch können. Dieser Gegensatz existirte für sie eben noch nicht. Solche Methode der wissenschaftlichen Forschung darf ihnen aber gerade vom metaphysisch-philosophischen Standpunkte aus

---

[1]) Lassalle spricht von dem Zauberwort des Anaxagoras l. l. II. 355. Vgl. Götz „Der Aristotelische Gottesbegriff. Festgabe den alten Cruzianern", Dresden 1866. S. 39. — Vergl. H. v. Stein l. l. Einleitung S. LXXX. „Die Tendenz, die unausgesprochen und unklar von Anfang an die Entwickelung begleitete, aus der Vernunft das Ganze zu begreifen, findet hier zuerst ihren Ausdruck". — Der νοῦς inmitten der Natur gibt hier das Criterium für die Wahrheit: Siehe Sext. Emp. adv. Math. VII., 91.

[2]) *ἀπ᾽ αὐτομάτου. Π. ψυχ.* II. 4. 196. a 26.

[3]) *Μετ.* VII. 7. 1032. a 12.

zum Mindesten nicht verdacht werden.[1]) „Wir können uns denken, daß die Natur vermittelt sei, daß sie das Product eines absoluten (?) intelligenten Subjectes sei, welches die Natur, wie man sich ausdrückt, als Schöpfer hervorbringt, aber dadurch wird nicht aufgehoben, daß die Natur nicht, soweit sie Natur ist, aus sich selbst hervorgehen müßte; und es ist ein Fehler in der Betreibung der Naturwissenschaft, wenn man eine ihr fremde Causalität einmischt, wenn auch diese Causalität Gott selber wäre. Innerhalb der Naturwissenschaft darf Gott nicht vorkommen . . . . . Die Natur begreift sich lediglich aus sich selbst."[2]) Damit diese reine Naturwissenschaft der Philosophie eine liebe Schwester — mehr und mehr zur Geltung komme, dazu hat die consequente Durchführung auch der rein mechanistischen Naturauffassung, wie wir sie bereits in diesen ältesten Doctrinen finden, ihr Wesentliches beigetragen; denn „nirgends ist zwar der Mechanismus das Wesen der Sache, aber nirgends gibt sich das Wesen eine andere Form des endlichen Daseins als durch ihn."[3]) Der Philosoph also, der das ewige Wesen dieses endlichen Daseins ergründen soll, wird sich auch der Form desselben nicht gut entrathen können. Der Atomistiker Demokrit hat vor Allem nach der Erkenntniß dieser Form des Weltalls gestrebt. Erreicht hat er dieselbe noch nicht; denn er bekennt in edler Bescheidenheit: „In der That wissen wir nichts, da die Wahrheit in der Tiefe ruht."[4]) Daß dieses Wort aber aus dem Munde eines auf

[1]) Ueberweg, Geschichte der Philosophie I. 4. Aufl. 1871, S. 71: „Hielt sich nun ein anderer Denker nur an das, was der νοῦς dem Anaxagoras wirklich (?) war, nicht an das Wort und den möglichen Inhalt des Begriffs, so mußte er einen νοῦς als bewegende Ursache neben den materiellen Objecten für entbehrlich halten . . . . . und wissenschaftlicher zu verfahren glauben, wenn er mit Aufhebung des Anaxagoreischen Dualismus [Ich muß hier hinzusetzen: welchen die Atomistiker wenigstens in jener Doctrin zu finden glaubten,] in den Dingen selbst die zureichenden Ursachen der Bewegungen findet."

[2]) So äußerte sich Karl Rosenkranz in seiner Vorlesung über Logik im Sommersemester vorigen Jahres.

[3]) Lotze, Mikrok. I. 137.

[4]) ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν · ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια, Diog. Laërt. IX. 72.

das Eifrigste nach der Wahrheit strebenden und ihre Erreichbarkeit nicht für absolut unmöglich haltenden Forschers kommt, dafür zeugt das Bekenntniß desselben Philosophen, er möchte dem Perserreiche die gründliche Erkenntniß eines einzigen Dinges (*μίαν αἰτιολογίαν*) vorziehen;[1]) denn hieraus geht hervor, daß er, ob er den Geist auch nicht als den *δημιουργὸς* gepriesen, ihn doch als den höchsten realen Besitz erkannt und anerkannt hat, wenn er ihm auch noch sehr ferne zu sein mit Recht nicht leugnete.

Weder Demokrit noch der von ihm befehdete Anaxagoras, die zwei letzen Hauptvertreter dieser ersten Periode der griechischen Philosophie konnten selber einen weiteren Schritt zur Wahrheit thun. Es hemmte sie derselbe physische Grundfehler: Das ist die Hypothese des unveränderlichen Seins der Elemente bez. der Atome, deren Complexe — die Objecte der Sinnenwelt — erst den Charakter des veränderlichen Seins zuerkannt erhalten.[2]) Diese Annahme hat Anaxagoras gezwungen, die allgemeine kosmische Natur des *νοῦς* allein ausdrücklich anzuerkennen, seine anthropologische Bedeutung aber noch fast völlig unberücksichtigt zu lassen. Dieselbe Annahme verleitete auch die Atomistiker und vor Allem Demokrit, den eigentlichen Durchbildner dieses Systems, bei gleicher Hintansetzung des anthropologischen Moments die durch die Welt gehende geistige Ordnung gänzlich zu verkennen. Dort konnte das Wesen des menschlichen Geistes zu seiner vollen, wissenschaftlich-berechtigten Anerkennung nicht gelangen, weil der Charakter der Unveränderlichkeit, der selbst dem höchstentwickelten Gliede der Natur,

---

[1]) Euseb. Praep. ev. XIV. 27, 3.

[2]) Schon Empedocles protestirt gegen den Gebrauch des Wortes *γένεσις*, wo nur — da die Elemente ewig seien — von einer *ἀλλοίωσις* die Rede sein könne. Arist. *Τοπ.* I. 1. 314. b 7. a 11. — Anaxagoras lehrt: *οὐδὲν τῶν ὁμοιομερῶν* (Aristotelischer Ausdruck) *γίνεται . . . . ἡ γένεσις ἀλλοίωσις.* Arist. *Π. ζ. γ.* I. 18. 723. a 7 ff. *Μετ.* I. 3. 984 a 15. *Τοπ.* I. 1. 314. a 12 f. Die *σπέρματα* — so nennt Anaxagoras die Elemente selber — *ἀεί ἐστι*: Arist. *Π. γεν. κ̓ φθ.* I. 1. 314. a 17. *Π. οὐρ.* III. 302. b 2. — Die Atomistiker sprechen von den *στοιχεῖα ἄπειρα τὸ πλῆθος κ̓ τὰς μορφάς, ἀδιαίρετα, ἀόρατα*: *Π. γεν. κ̓ φθ.* I. 1. 314. a 21. — 8. 325. b 6.

dem denkenden Geiste, nicht selber, aber wohl den Beziehungen und Gesetzen, die er allein zu erkennen vermag, in Wahrheit innewohnt, — weil dieser Charakter in der vom Geiste entferntesten Natur der elementaren Stoffe selbst gefunden wird — Hier mußte die Möglichkeit der Erkenntniß der Wahrheit in einer fast unerreichbaren Ferne erscheinen, weil zu jener selben falschen Voraussetzung noch der Umstand hinzukam, daß der in der That logisch wesentliche Unterschied zwischen der beseelten und der unbeseelten Natur in dem Bewußtsein eines Atomistikers gar nicht Platz zu greifen vermochte.

Werfe ich nun, an dem Ende der ersten Periode der griechischen Philosophie angelangt, einen kurzen Rückblick auf dieselbe, so kann ich nur mit Freuden die fast durchgängige Objectivität ihrer wissenschaftlichen Methode anerkennen und mich mit den Resultaten schon in hohem Grade befriedigt erklären, welche die Metaphysik als eine wissenschaftliche Theorie hier bereits gewonnen hat. Sie Alle — von Thales bis herunter zu Demokrit — zeichnet das reinste Interesse für die Wahrheit aus. Alle Schwächen aber, die wir an ihren Resultaten vorfanden, erklären sich aus der Einen Inconsequenz dieser selben interesselosen Forschung, daß das Ich als erkennendes mit dem Ich als wollendem und fühlendem vermischt wird. — An den ältesten Naturforschern mußten wir eine zu geringe Beachtung der Wahrnehmungswelt rügen. Dieser Mangel hat seinen Grund in der mit Begeisterung genossenen Freude über den ersten Sieg der Wahrheit — und wer wollte ihn darum als einen verdammungswürdigen bezeichnen! Aber wegleugnen läßt er sich eben vom wissenschaftlichen Standtpunkte aus nicht. Er findet seinen logischen und darum mit Nothwendigkeit vorhandenen Grund in der Niederlage der vollen und ganzen Wahrheit unter dem Andrang der begeisternden Gefühle. — Die Pythagoreische Lehre fanden wir mangelhaft wegen ihres einseitigen Princips. Dasselbe war zu früh zum Princip aller Erkenntniß gemacht worden, — zu früh, weil der Geist, schon als er die Natur des Raumes (und der Zeit) denkend erfassen konnte, Halt machte und, bestochen durch die einzige Kategorie der Gleichheit und Ungleich-

heit, wie sie dem Zahlbegriff eigen ist, sich dem in Analogieen und Symbolen frei und leicht zu bewegen vermögenden Willen zum Denken preis gab. —

Die eleatische Schule verfehlte ihr wissenschaftliches Streben gänzlich, da sie in die volle Verwechselung des erkennenden Ich mit dem wollenden und zuhöchst das Denken erstrebenden Ich verfiel. Die neu erwachte Physik endlich erlitt Schiffbruch, weil sie den Nachen der Ewigkeit aus dem Material der unentwickelten Elemente der Natur sich zimmerte, während nur auf dem durch seine ureigne Arbeit zusammengefügten Stoffe der Geist in den Hafen der Erkenntniß des Ewigen einläuft.

II. Die Sokratische Periode.

Uebersicht.

Auf der bereits errungenen metaphysischen Erkenntniß baut sich die Philosophie an der Hand der drei Großmeister der hellenischen Wissenschaft, des Sokrates, Plato und Aristoteles zu demjenigen Systeme aus, welches seinem Grundwesen nach überhaupt nicht, seinen einzelnen Mängeln nach vor der Hand noch nicht fortgeführt werden konnte. Der Begriff oder die Idee giebt dem ewigen Sein die lang erstrebte, vollberechtigte Parallele zu der Welt des Wechsels. Die Anwendung dieser neuen, fundamentalwichtigen Errungenschaft hat bei Sokrates noch mehr den Charakter des Naiven, bei Plato den des Dichterischen, bei Aristoteles den des männlich Reifen, ohne daß freilich selbst die Doctrin des Letzten von der naiven und phantastischen Seite sich völlig frei zu machen vermocht hat.

Die Metaphysik, die nur da besteht, wo das Weltall auch nach seiner ewigen, durch den Geist in seiner eigensten — in der wahren Bedeutung des Wortes subjectiv-aprioristischen — Arbeit erkannten Seite beachtet wird, konnte da keinen Boden gewinnen, wo die Sophistik mit den individuellen Kräften und Fähigkeiten des menschlichen Geistes inmitten und nur inmitten der Welt des steten Wechsels, auf ihren eigenen Vor-

theil zum Schaden „der Dummen“ bedacht, ihr nur zu despotisches Spiel trieb.[1])

Doch aus dieser Nacht des Trugs und des Zweifels geht in so bescheidener wie erhebender Gestalt die Sonne der Wahrheit auf, welche von nun an ihres Glanzes nie mehr hat gänzlich beraubt werden können.

S o k r a t e s

ist dieser Sonnenaufgang in der Griechischen Philosophie,[2]) indem er durch die ausdrückliche Forderung, was der Mensch als das Wesen der Dinge erkenne, das solle ihm als die Wahrheit nicht nur, sondern auch als das einzige erstrebenswerthe Gut gelten, der Wissenschaft ihr eigenthümlichstes Wissensobject giebt. Gleich einem Heraklit und einem Pythagoras findet auch Sokrates in der Sinnenwelt nicht die volle und ganze Wahrheit, da man in ihrer Erkenntniß nur bis zur Wahrscheinlichkeit kommen könne; und wie darum der Ephesier aus dem Gedanken an das All nur die dasselbe durchwaltende Eine Nothwendigkeit, wie der Crotoniate aus dem Gedanken an das All und die in demselben zu erkennende vielfältige Ordnung und Harmonie die Welt des vollendeten, ruhenden

---

[1]) Der Zweifel an Allem und seine unheilvolle Folge, das Fürwahrhalten einer augenblicklichen Laune, eines beliebigen Phantasma, wird nothwendigerweise schließlich der unerträglichste Despotismus und Dogmatismus. Vergl. Ritter, Geschichte der Phil. I. S. 550.

[2]) Sokrates ist „von der Idee des Wissens beseelt“ (Schleiermacher S. W. III. 2. 1838, S. 287—308). — „Wenn alle früheren Philosopheme von irgend einem Gedanken, sowie er sich ergeben hatte, gewaltsam ergriffen, diesen allein auszubilden und mit instinktartiger Begeisterung zu verfolgen bemüht gewesen waren, so sollte nun durch den Blick auf den allgemeinen Zweck der Wissenschaft und auf die Mittel, durch welche sie erreicht werden könne, die höhere Besonnenheit gewonnen werden, welche in der Wissenschaft nur aus dem B e g r i f f e d e r W i s s e n s c h a f t hervorgeht“. Ritter l. l. I. S. 614. — „Sokrates hat den Begriff der Wissenschaft selbst zum wissenschaftlichen Bewußtsein erhoben“ H. v. Stein l. l. LXXXI. — „Sokrates verlangt, daß vor einem jeden bestimmten materialen Erkennen der äußeren Dinge zuerst das innere formale Element alles geistigen Wissens der Begriff als solcher, einer Untersuchung bedürfe“ L. Hermann. „Das Verhältniß der Phil. zur Gesch. der Phil.“ Leipz. 1861, S. 25.

Seins sich auferbaut: ebenso erkennt Sokrates über der Welt des Wechsels die Welt des durch den Geist allein begreifbaren ewigen, nothwendig-unveränderlichen Seins, erhebt dieses aber erst zu seiner für alle Erkenntniß normgebenden Bedeutung dadurch, daß er seine Quelle ausdrücklich und mit Consequenz im menschlichen Geiste selber findet. Erkenne Dich selbst! Du kannst dies und jenes wollen und unterlassen. Wann willst Du das Gute und Rechte? Wenn Du von dem Wesen des Guten nnd Rechten den **festen Begriff** hast; wenn Du also nicht ein Ding begehrst, als solltest Du bei diesem Streben nur des Genusses Deines freien Willens Dich freun; sondern, wenn Du ihm zustrebst mit der **Erkenntniß**, daß es begehrenswerth mit **Nothwendigkeit** ist. Das ist das große Thema der Philosophie des „göttlichen" Sokrates. Das ist das reine Weiß, in welches die prismatischen Farben, wie sie die Einzeldarstellungen der Sokratischen Doctrin bei Plato und Xenophon uns darbieten, vereinigt werden.

Also der Mensch vermag das, was mit Nothwendigkeit das Gute ist, – er vermag die Wahrheit zu erkennen. Das lehrt uns Sokrates, — derselbe, der, des Besitzes der Wahrheit kaum innewerdend, erklärt, daß er eigentlich nichts wisse. Doch diese Demuth ist der nothwendige Rückschlag des Erringens der vollen Wahrheit. Der Mensch, der das Grundwesen aller Dinge erkennt, erkennt dasselbe auch in seinem Ich — und da findet er die Ohnmacht des Ich, wo es die Erkenntniß gilt; denn hier herrscht nur die göttliche Allmacht,[1]) während die Macht des Einzelnen – nur wenn sie sich selbstlosen Sinnes beugt, den Quell der Weisheit zu kosten vermag. — Wie sehr ein Sokrates den anthropologischen Charakter seiner Philosophie zu behaupten sucht, erkennen wir deutlich aus seinem Begriffe der Gottheit, die für ihn, – falls er nicht dem Verständnisse des Volkes zu Liebe theologisirt, oder auch

[1]) ἡ θεῖα δύναμις d. h. ἡ ὅλη φύσις, wie Aristoteles sehr richtig sagt: τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διά τινας θείας αἰτίας ὑπάρχει *Hϑ. N.* X. 10. 1179. b 21.

in der Verehrung der Volksgötter den Gesetzen seiner Vaterstadt in echt hellenischer Gemüthsgröße[1]) Folge leistet, — die *φρόνησις* oder die *γνώμη* ist, die das Weltall lenkt und zusammenhält[2]) und deren Wesen nach Wirkung und Gesetz nur erkannt wird aus den Gesetzen der menschlichen Vernunft.[3]) Und so befinden wir uns hier bereits auf derselben Stufe der Erkenntniß, die sich in den Worten meines Lehrers Karl Rosenkranz[4]) klar und ohne mißverstanden zu werden, ihren Ausdruck giebt — und diese Worte repräsentiren wohl das Bewußtsein des größten Theils der heutigen denkenden Menschheit: „Ueber den Menschen geht's nicht hinaus; nicht deswegen, weil er diese Gestalt gerade hat, obwohl diese auch schwer in's Gewicht fällt, sondern weil der Mensch denkt. Ueber das Denken geht's nicht hinaus. Wie das Denken der absolute Anfang, so ist es auch das absolute Ende. Man stelle sich vor, daß ein irgend höher gestaltetes Wesen auf Erden erschiene und sich gegen uns aristokratisch benähme: Dies Geschöpf würde doch auch denken und dann wären wir auf gleichem Fuße mit ihm. Mehr als Denken ist überhaupt nicht denkbar. Das ist der Fall mit Allem, was die frühere Metaphysik von einer sog. überweltlichen Intelligenz vorträgt. Diese Intelligenzen können von der Phantasie vorgestellt werden als Engel. Ja, ein Engel ist doch — wir wollen es hoffen — ein denkendes Wesen. Dann steht er uns gleich. Ja die Bibel des neuen Testamentes sagt — und die Bibel ist immer viel vernünftiger, wie die Theologen in der Regel: — „Wir Menschen werden die Engel richten," — weil wir in der Freiheit es doch weiter gebracht haben als die Engel, und diese auch nur als Diener des Himmels fungiren."

[1]) Er wird von Aristoteles *μεγαλόψυχος* genannt *Αν. ὕστ.* II. 13. 97. b 21.

[2]) Xen. Memor. I. 4. 4 ff., IV. 3, 3 ff.

[3]) Xen. Memor. I. 4. 16. Vergl. I. 1. 6, wo Sokrates den Euthydemus ermahnt, er solle nur nicht dahin streben, die Gestalten der Götter selbst zu sehen, sondern sich begnügen, ihre Werke erkennend, sie zu verehren, damit er in diesem Gedanken an das Göttliche auch das *δαιμόνιον* auffasse, von welchem er immer rede.

[4]) In der oben erwähnten Vorlesung.

Auf dieser Stufe der Erkenntniß kann das Denken als das höchste — und nicht wie bei den Eleaten als das einzige – Sein auch die größte Naturkraft repräsentiren: Was als gut erkannt ist, dem fügt sich auch der freie Wille; denn „gegen die theoretische Evidenz hat selbst dieser keine Macht.“ Und so hat sich das Ich des Sokrates, da es dem Zeitgeist nicht Trotz bieten konnte, als das frei wollende unter den Richterspruch zu beugen gewußt. Sein die Wahrheit erkennendes Ich allein hat den Charakter der Unveränderlichkeit bis zum Tode bewährt.[1])

Während die sog. einseitigen Sokratiker weder in Inhalt noch in Methode ihrer Lehre etwas Bedeutendes, — noch weniger etwas Neues zu Stande brachten, was in dieser Abhandlung erwähnt zu werden verdiente, verstand es

Plato,

die wohl behauenen Bausteine seines Meisters in einem bedeutenden philosophischen Systeme aufzurichten; denn gerade in der Methode und nicht dem Inhalte nach hat sich Plato über Sokrates erhoben, noch durfte er dies thun. — Der Fortschritt, den die Metaphysik mit Sokrates macht, der aber infolge seines naiv-epischen Gewandes im Munde dieses Philosophen noch nicht zu seinem vollen Ausdrucke gelangt, findet in dem dramatischen Genie eines Plato das tiefe Bett, in welches er voll und ganz sich ergießen kann. Suchen wir ihn hier in kurzen Worten zu bestimmen, so enthält er die neue Fundamentalwahrheit, daß die Nothwendigkeit des Seins, welches der Geist als das ewige und unveränderliche erkennt,

---

[1]) Der ganze Character des Sokrates hat eine Naivität und andrerseits doch wieder auch eine Großartigkeit, daß der Dichter aus ihm einen vortrefflichen epischen Helden zu machen vermöchte. Sokrates redet, so daß sein Ausdruck oft komisch erscheint, von den einfachsten Dingen, um inmitten dieser armen Hülle klar und deutlich die absolute Nothwendigkeit der Denkgesetze darzulegen. Und andrerseits ist er doch wiederum so erhaben in seiner Rede, wenn er dieselben Denkgesetze auf die höchsten Dinge, so auf Leben und Tod, anwendet! Die Wahrheit, die im Kleinsten wie im Größten gleich hehr und majestätisch ist, sie hat dem sterbenden Sokrates die Leuchte vorgetragen durch die dunkle Pforte des Todes. —

nicht nur unter die Kategorie der Vielheit fällt, infolge der Abstraktion des Existenzortes der einzelnen Dinge von ihrem sonstigen Wesen — soweit waren die Pythagoreer bereits gekommen, — sondern daß hier das unveränderliche Sein das Wesen der Einzeldinge in ihrer Totalität repräsentirt. Die Gerechtigkeit wurde von den Pythagoreern durch die Quadratzahl definirt, weil diese in vollkommener Weise das gleiche Verhältniß nach allen Richtungen hin darstellt und somit ein *ὁμοίωμα* ist der vielen mehr oder weniger unvollkommenen Gerechtigkeiten im religiös-sittlichen und politischen Leben. Die Gerechtigkeit heißt bei Plato die Idee der Gerechtigkeit, wenn sie gleichfalls das vollkommne Abbild jener vielen Gerechtigkeiten des praktischen Lebens ist. Während aber dort das nach allen Richtungen hin gleichmäßige räumliche Verhältniß nur ein dem Sein der einzelnen Gerechtigkeiten analoges vollkommen formelles Sein bildet, repräsentirt hier die Idee ein über dem formell-materiellen Sein der einzelnen Gerechtigkeiten gleichfalls formell-materielles Object, welches nach allen Richtungen der Seinsart desjenigen Dinges, mit dem es den Namen theilt, den Charakter der Vollkommenheit an sich trägt. Und solcher Ideen stellt nun Plato so viele auf, als es Objecte der Natur giebt,[1]) und so wahr in derselben alles Gute das relativ Beste ist, so ist die Idee des Guten das absolut Beste, die Gottheit.

Die Idee ist darum für Plato das Princip der Wissenschaft. Sie kann es ihrer Natur nach sein — und zwar mit mehr Wahrheit, als die realen Principien der bisherigen griechischen Philosopheme, weil sie den Begriff der Wirklichkeit in ihrer Totalität repräsentirt und eben wegen dieser ihrer Natur auch ein Kunstsystem der Wissenschaft zu erzeugen vermag, — und soweit hat Plato selber seine Idee verwerthet; — sie kann das Princip der Wissenschaft aber auch zweitens ihrer Natur nach sein, weil sie das natürlichste und unmittelbarste Zeugniß von der Untrüglichkeit der äußeren und inneren Wahrnehmung ist: Diese ihre Bedeutung verken-

[1]) „εἴδη ἐστίν ὁπόσα φύσει“. Arist. *Μετ.* XII. 3. 1070. a 18.

nend, hat Plato den für ganze spätere Zeitalter bedeutsamen ersten Schritt gethan, die objectiv-wissenschaftliche Methode in das Zerrbild einer theosophischen Speculation zu wandeln.

Die Idee ist für Plato Begriff oder Begrenzung des Seins. Das ergiebt sich deutlich aus jener Stelle,[1]) wo er die verschiedenen Anfangspunkte der wissenschaftlichen Betrachtung anführt, indem er den alten Philosophen folgend zuerst das ἄπειρον erwähnt, dann das πέρας, endlich die Mischung beider, die Sinnenwelt selber — und schließlich „damit er ja nicht einen Fehltritt thue" als den Grund jener Mischung die Weisheit oder die Vernunft nennt. — Und in der That ist es ja die Vernunft, welche das Weltall scheidet in das ewige und begrenzte und in das veränderliche und unbegrenzte Sein. Plato findet bei dieser seiner Geistesarbeit eben die Idee als die Grenze oder als den Begriff der apeiristischen Sinnesobjecte. — Das Resultat dieser geistigen Forschung seiner äußeren Form nach ist das künstlerisch durchgeführte platonische System, welches von je her alle Denker so sehr — und mit vollem Rechte angesprochen hat;[2]) und daß Plato selbst gerade auch diese Seite seiner Philosophie sehr hochgeschätzt, geht aus der hohen Anschauung hervor, die er von der Dialectik, als der Kunst des richtigen Denkens, hat. Sie, welche die Natur als das Weltall zu erforschen strebt[3]) und die allein für sich bestehen kann, während die Einzelwissen-

---

[1]) Φιλ. p. 27 B. — p. 30 c. (σοφία κ' νοῦς λεγομένη δικαιότατ' ἄν.)

[2]) So äußert sich Karl Rosenkranz l. l.: „Das ist der Punkt, in welchem Plato der erste Meister der Wissenschaft gewesen ist. Er ist der große Philosoph, der in eine jede Behandlung der Wissenschaft diese Specification des Tones eingeführt hat. Vergleiche man nur Parmenides, Timäus, Republik mit einander und man wird bemerken, wie in einer jeden dieser Darstellungen ein ganz eigenthümlicher Ton verbreitet ist: Das ist das, was man im edlen Sinn des Wortes Popularität der Wissenschaft nennen kann . . . . . . Auch die wissenschaftliche Darstellung kann relativ ein Kunstwerk werden."

[3]) Φαιδρ. p. 270. c.: Das Einzelne kann nicht ohne das Ganze, die Natur der Seele (ψυχῆς φύσις) nicht ohne die Natur des Alls erkannt werden (ἡ τοῦ ὅλου φύσις).

schaften ohne sie kraftlos sind,[1]) — sie gibt im Worte den adäquaten Ausdruck des Gedankens. Hier ist *διάνοια κ. λόγος ταὐτόν.*[2]) Hier ist die eigentliche Wohnstätte der Philosophie gegenüber der sinnlichen Betrachtung sowohl als auch gegenüber der mathematischen Disciplin.[3])

Aber inmitten dieser Dialektik, dieser echt metaphysisch-philosophischen Wissenschaft vom Wesen des Alls hat Plato sich einer nur zu starken Inconsequenz schuldig gemacht: denn was ist es, das diesen Philosophen, der als den Grund der Sonderung der objectiven Realität in das *ἄπειρον* und das *πέρας* — die Vernunft angiebt, was ist's, das ihn veranlaßt, diese Vernunft den Demiurg der Welt[4]) zu nennen?! Sollte ihn dazu nur der Gedanke bestimmt haben, den wir schon bei einem Heraklit fanden und der seinen Ausdruck in der Erklärung der Gottheit als des ewig-nothwendigen Weltgesetzes finden würde, so dürfte vom metaphysisch-kritischen Standpunkte aus gegen solche Theorie, da sie dem Gedanken keineswegs antinomistisch erscheint, nichts einzuwenden sein. Aber Plato vergißt leider das reingeistige Moment, das *πάντων κεχωρισμένον* seiner Idee um so mehr,[5]) in je höhere kosmische Sphären er sich aufschwingt, — und die Idee als das durch das reine Denken aus der realen Welt abstrahirte Object des vollkommen Guten entpuppt sich auf einmal als die höchste, schöpferisch-kräftige Gottheit. Und hier ist der Punkt, wo sich dem Plato die Ueberzeugung aufgedrungen hat von der Wiedererinnerung an die Ideen, welche der Mensch vor diesem Leben in der unmittelbarsten Nähe der göttlichen Kräfte

---

1) *Πολ.* p. 285. c f. Alle Wissenschaft des Einzelnen wird erst kräftig in der Wissenschaft, die alles umfaßt, in der Dialektik.

2) *Σοφ.* p. 263. a.: *οὐκοῦν διάνοια μὲν κ. λόγος ταὐτόν, πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος, τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη διάνοια.*

3) Der Philosoph strebt nach aller Weisheit, nicht nach der einen oder der anderen. (*Πολ.* V. p. 475.) — Vergl. Ueberweg Logik §. 14. —

4) S. *Φιλ.* p. 28 ff. und öfter.

5) Vergl. Zeller II. 350: „Der Idealismus des Begriffs . . . wird von Plato zu einer objectiven Weltanschauung ausgeführt."

mehr oder weniger — nach dem Maaße seiner geistigen Beanlagung — geschaut hat. Damit aber wird der durch Sokrates in die Philosophie eingeführte anthropologische Charakter wiederum aufgegeben, — und um den zügellosen Gefühlen im Genuß der Erinnerung an die Ideale, um dem enthusiastischen Willen, den Ort wieder zu gewinnen, von wo aus sie voll und ganz geschaut werden können, — Genüge zu leisten, wird auf die ruhige, rein wissenschaftliche Methode der Forschung wiederum verzichtet. — Plato ist, — wer wollte das leugnen, — ein Philosoph im strengsten Sinne des Wortes gewesen. Er strebte nach dem *ἱκανόν*[1]) der Wahrheit ohne Eigennutz und mit einer Gemüthsgröße, die der Held besitzt, der inmitten ihn umringender Feinde kämpft, — um zu sterben. Plato ist sich dessen überzeugt, daß, da an der menschlichen Natur nichts Bleibendes sei, auch die menschliche Wissenschaft nur den Charakter des Werdens an sich trage.[2]) Nur beinahe erreichen könne wohl — unter den günstigsten Umständen — die Wissenschaft das Endziel ihres Strebens.[3]) Die Gottheit allein umstrahle der Glanz der vollen Wahrheit.[4]) Wir erkennen hier dieselbe Demuth, die seinen Meister so groß macht und müssen ihr auch hier unser Lob spenden.

Doch jener Fehler in seiner Theologie läßt sich dadurch nicht gut machen, da er festgewurzelt ist in dem zweiten, noch principielleren Fehler, den ich, wie bereits oben bemerkt, darin finde, daß Plato die zweite Bedeutung seiner Idee als des Principes der Wissenschaft völlig verkennt, nach welcher die Idee das natürlichste und unmittelbarste Zeugniß für die Untrüglichkeit der Wahrnehmung liefert. Die Wahrheit des logischen Identitätssatzes, welche er selber zuerst ausspricht[5]) und die doch nur auf der Verbindung des formal-logischen

---

[1]) *Πολ.* VI. p. 510 b. VII. p. 533. *Φαιδ.* p. 101 d.

[2]) *οὐδέποτε οἱ αὐτοί ἐσμεν οὐδὲ κατὰ τὰς ἐπιστήμας. Συμπ.* p. 207 e.

[3]) *σχεδὸν ἄν τι ἅπτοιτο τοῦ τέλους. Συμπ.* p. 211 b.

[4]) *Παρμ.* p. 134 c. — *Σοφ.* p. 230 b.

[5]) *Πολ.* V. p. 477 B. p. 478 A.

(also doch durch den menschlichen Geist abstrahirten) Seins mit dem objectiv-realen (durch den menschlichen Sinn wahrgenommenen) Sein basirt, — diese Wahrheit, der ob ihres unersetzlich hohen Werthes erst kürzlich wieder ein Ueberweg in seiner Logik ihren berechtigten Platz in der Philosophie wiederzugewinnen beflissen gewesen ist, sie verliert für ihren Schöpfer, Plato, alle Bedeutung, da er sie thatsächlich nur solange gelten läßt, als in jener Verbindung das objectiv-reale Sein durch die Vorstellung der absolut vollkommenen Objecte der Wahrnehmungswelt repräsentirt wird, und sie fallen läßt, wo das objectiv-reale Sein in der Vorstellung der mit normalem Sinn unmittelbar wahrgenommenen Natur seinen Inhalt hat. — Daß Plato also die Sinnenwelt als solche das nur werdende und stets wechselnde Sein nennt, welches darum zugleich ein Nichtsein sei und der Meinung ähnele, die zwischen dem Wissen und der Unwissenheit stehe:[1]) diese Lehre soll durch meine Kritik nicht zurückgewiesen werden. Im Gegentheil, ich erkenne in ihr eine in der ersten Periode bereits durchgefochtene Wahrheit wieder. Wenn Plato aber nun weiter lehrt, daß, weil das sinnliche Sein durch unsere Leibesorgane uns bekannt werde, darum die sinnliche Empfindung durch den Leib als solche nichts werth sei, und das, was Gesicht und Gehör — und noch mehr die anderen Sinne uns verkünden, nichts Genaues und Sicheres, sondern nur Trug darbiete[2]) und wir uns daher dem Wissen um so näher befänden, je weniger Umgang und Gemeinschaft wir mit dem Leibe hätten,[3]) — so muß ich gegen solche Lehre den energischsten Protest erheben; denn durch sie wird jene alte metaphysische Grundvoraussetzung, die dort aber auch bereits als nothwendige Grundwahrheit erkannt wurde, — daß die Welt Einem Gesetze, welchem sich in gleichem Maaße alles Einzelne fügen müsse, unterworfen sei, — wiederum umgestoßen.

[1]) *Πολ.* 5. p. 477 a. 10. p. 597 a: *οὐ τὸ ὄν, ἀλλά τι τοιοῦτο οἷον τὸ ὄν, ὂν δὲ οὔ.*

[2]) *Φαιδρ.* p. 66 b.

[3]) *Φαιδρ.* p. 67 a.

Was hilft bei jener Mißachtung des Naturgesetzes in dem normal erfolgten Vorstellungsakt der realen Welt[1]) vermittelst der Sinne jen allgewaltiges logisches Indentitätsprincip?! Das Urtheil „die Idee der Gerechtigkeit ist das vollkommene Object des Begriffs, den wir von allen einzelnen Gerechtigkeiten des praktischen Lebens zu finden vermögen", — oder „der *λόγος*, der von dieser Idee als dem *ὂν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν* sagt *ὡς ἔστιν*": Das ist der Ausdruck der Wahrheit auch für Plato, — obwohl er doch andrerseits die Wahrheit außerhalb des menschlichen Vermögens setzt. Ein Urtheil aber, wie „dieser Baum blüht", wenn der sinnliche und geistige Zustand des Urtheilenden unter der Norm des Begriffs von normal selber die Voraussetzung bildet, als den Ausdruck der gleichen Wahrheit anzuerkennen, ist Plato außer Stande; denn nicht in der Relation der verschiedenen Glieder der Wirklichkeit, sei es der Wirklichkeit der Ideen oder der Wirklichkeit der Sinnesobjecte findet Plato das Criterium der Wahrheit bez. Falschheit des Logos, sondern er legt dieses Criterium an die volle und ganze Natur selber an,[2]) indem er hier, im Reiche der Sinne eo ipso das unwahre Sein, — dort, im Reiche der Ideen eo ipso das wahre Sein vorwegnimmt.

Damit hat Plato einen Riß in die Metaphysik gethan, der in der ganzen folgenden Philosophie lange, lange nachwirken sollte.

Ich trete nun an die schwierigste aber auch für den Zweck meiner Abhandlung wichtigste und lohnendste Aufgabe heran, die metaphysische Theorie des größten Philosophen Griechenlands, des

---

[1]) d. h. desjenigen Theiles der realen Welt, welchen wir Seele im engeren Sinne dieses Wortes nennen.

[2]) Viel zu gelinde ist darum die Kritik Ritter's (II. 340): In der Ansicht des Plato liegt einerseits die Neigung, alles wahre Sein auf die unveränderlichen Ideen zurückzuführen, weshalb ihm auch das Sinnliche mehr wie ein wesenloser Schatten, als wie ein Wirkliches erscheint, während er von der anderen Seite auch den Standpunkt der Philosophie im Sinnlichen selbst niemals vergißt (?) und so die Wirklichkeit des Sinnlichen als die Voraussetzung seines Systems erscheint." Besonders in den letzten Worten liegt in der That mehr ein frommer Wunsch. —

nach ihren Principien darzustellen. Seine Grundanschauung von dem Wesen der Natur im allgemeinen, welche die bisherige metaphysische Erkenntniß auf ihren Gipfelpunkt erhebt und seine specifisch höhere Erkenntniß des Wesens der Natur unter der von ihm zuerst ausgebauten Logik bezeichnen die beiden Haupttheile, in welche diese meine Untersuchung zerfallen wird, so lange sie sich rein objectiv verhält. Der Schlußtheil derselben, der subjectiv-kritische, wird die Theologie und Psychologie des Aristoteles zu überschauen haben.

Auf das All der Dinge, bei dessen Betrachtung die Metaphysik bereits groß geworden ist, legt auch Aristoteles das Vollgewicht aller seiner wissenschaftlichen Bestrebungen. Das Eine in sich abgeschlossene Weltall[1]) — das ist zunächst das physische Resultat seiner Forschung — zerfällt in die 3 Sphären des *πρῶτος οὐρανός* (Fixsternhimmel), des *ἀεὶ ἐνεργοῦν ἄλλως κ̀ ἄλλως* (der Planetenkreis) und der *γῆ*, die selber die Mitte des Kosmos bildet.[2]) Der metaphysische Werth aber auch dieser Kosmologie liegt eben zunächst in der Anerkennung des **einheitlichen und in sich abgeschlossenen Weltalls** und in der ferneren Erkenntniß, daß alles Natürliche etwas Göttliches sei (S. oben Thales), und über unsere Kraft hinaus gehende göttliche Kräfte die Welt zusammenhalten.[3]) Und so lehrt Aristoteles consequent weiter: Die Natur selber ist der Demiurg,[4]) der Bildner der materiell-formellen Welt; denn der Zweck als der Ausdruck des Triebes zu künstlerischer Ausgestaltung

---

1) *ἡ τοῦ ὅλου σύστασις* (*Π. ουρ.* I. 10. 280. a 21). *ἡ τοῦ κόσμου τάξις ἀίδιος* (14. 296. a 33), wozu vergl. *ὡς οὔσης τῆς ὁλότητος ἑνότητός τινος. Μετ.* V. 1023. b 36. — *ἡ φύσις φεύγει τὸ ἄπειρον Π. Ζ. γ.* I. 1. 715. b 14. — *Μετ.* II. 2. 994. a 1. („nicht unbegränzt sind die Gründe").

2) *Μετ.* 6. 1072. a 12 ff. — *Περ. ουρ.* II. 4. 287. b 15. (*κόσμος σφαιροειδὴς*). — *ἡ γῆ κέντρον Π. οὐρ.* II. 14. 296. b 15 ff.

3) ***Ηθ. Ν.*** VIII. 14. 1153. b 32: *πάντα φύσει ἔχει τι θεῖον.* — ***Η. Ν.*** X. 10. 1179. b 21: *τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον, ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διά τινας θείας αἰτίας ὑπάρχει.*

4) *Π. Ζ. μ.* I. 5. 645. a 9: *ἡ φύσις δημιουργεῖ.*

ist ihr ureigenes Wesen[1]) und sie heißt darum eben die göttliche.[2]) Und weiter — der Geist des alten Ephesiers steht auf in frischer Jugendkraft: — Die Natur kann nicht anders als vernünftig wirken,[3]) sonst arbeitete sie gegen sich selber[4]) und handelte gewaltmäßig,[5]) — was nicht ihr Wesen ist, da der Charakter der ewigen Nothwendigkeit[6]) allein sie ziert.

Und diese Natur zu erforschen ist die Aufgabe des Philosophen. Aristoteles hat sich ihr mit höchstmöglicher Treue und Gewissenhaftigkeit hingegeben und hat gerade infolge seiner Grundüberzeugung,[7]) daß die Philosophie als ihr eigenthümliches Object das Allgemeine zu erforschen habe, zuerst das Wesen der Natur, auch wo sie das real-Allgemeine ist, erkannt. Daneben hat er aber nicht minder den Charakter der Einzelexistenz zu erfassen vermocht. Prüfen wir dies näher! — Aristoteles lehrt — und hierin schließt er sich der alten Metaphysik an mit Vermeidung des Fehlers der jüngeren jonischen Naturphilosophie und der Atomistik, — daß die Weltsubstanz durchweg in stetem Wechsel begriffen[8]) und es somit falsch sei, mit Plato den Raum überhaupt, oder mit Pythagoras den leeren Raum zur Bestimmung ihres Wesens anzuwenden.[9]) Sie ist eben nicht nach absolut festen Grenzen zu bestimmen;[10]) sie ist den menschlichen Sinnen zum großen

---

1) *φύσις = τέλος*: *Πολ.* I. 2. 1252. b 32.

2) Ja, sie wird, s. die folgende Anmerkung, mit der Gottheit einfach coordinirt.

3) *Π. ουρ.* I. 4. 271. a 33. *ὁ θεὸς κ̓ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.*

4) *παρὰ φύσιν*: *Π. Ζ. πορ.* 11. 711. a 7.

5) *βίᾳ*: *Π. ουρ.* III. 2. 300. a 23.

6) *Π. Ζ. γ.* IV. 4. 770. b 11.

7) *Μετ.* XI. 3. 1060. b 31: *ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὂν καθόλου κ̓ οὐ κατὰ μέρος.* Hier ist natürlich, was man nicht vergessen darf, unter dem *φιλόσοφος* der *θεόλογος* verstanden, da der weitere Sinn von *φιλοσοφία* in der That auch die Wissenschaft vom Einzelnen mit bezeichnet.

8) *Π. γεν. κ̓ φθ.* I. 3. 318. a 9: *διὰ τὴν ὕλην ἀεὶ φθορὰ κ̓ γένεσις οὐχ ὑπολείπει.*

9) *Φυσ. ἀκρ.* IV. 2. 209. b 11. — 7. 214. a 13 ff.

10) *ἀόριστόν ἐστι.* *Μετ.* IV. 4. 1007. b 28.

Theile entrückt[1]) und eben darum, ob der Geist sie auch mit Nothwendigkeit als die Eine und Ganze Substanz erfasse, in der Totalität ihres realen Wesens unerkennbar.[2]) Darum aber entrückt sie dem Denker noch nicht in ein eitles Nichts, sondern ist im Gegentheil für ihn das πρῶτον γένος, aus dem als dem realen Allgemeinen das reale Besondere und Einzelne besteht,[3]) und so spricht er von der Substanz der Nahrung: das ist das Blut,[4]) von der Substanz der Seele: das ist der Leib,[5]) und von der Substanz des Wortes: das ist die Stimme.[6]) Ohne diese Substanz würde der Mensch das Verständniß keines Dinges gewinnen,[7]) da bei jeder geistig-sinnlichen Auffassung zuerst das Allgemeine und das Ganze und dann erst das Besondere und die Theile erkannt werden.[8]) — Bei fortgerückterer Geistesarbeit erst erfaßt der Forscher auch das Wesen des Einzelnen und es bedarf einer um so entwickelteren Erkenntniß, jemehr das Wesen dieses Einzelnen gleichfalls ein untheilbares Ganze, ein Individuum

---

1) *Π. γεν. κ' φθ.* II. 5. 332. a 35.

2) *ἄγνωστος καθ' αὑτήν. Μετ.* VII. 10. 1036. a 8. Vergl. *Φυσ. ἀκρ.* 4. 187. b 7: *τὸ ἄπειρον ᾗ ἄπειρον ἄγνωστον.*

3) Vergl. *Μετ.* V. 24. 1023. a 27 ff.

4) *Π. Ζ. μ.* II. 4. 651. a 14.

5) *Π. ψυχ.* II. 1. 412. a 19. *Μετ.* VII. 11. 1037. a 6.

6) *Π. Ζ. γεν.* V. 7. 786. b 21.

7) *Π. ψυχ.* III. 8. 432. a 5.

8) *τὸ ὅλον πρότερον τοῦ μέρους* (*Πολ.* I. 2. 1253. a 20) sc. *πρὸς ἡμᾶς τοὺς αἰσθάνοντας*, was aus der Stelle ersichtlich ist: *τὰ μέρη πρότερα τοῦ ὅλου τὴν φύσιν* (*Π. ἀτ. γρ.* 968. a 10). *τὸ τῇ γενέσει ὕστερον* (wiederum für uns die Sehenden), *τῇ φύσει, τῇ οὐσίᾳ, τῷ εἴδει πρότερόν ἐστι. Μετ.* I. 8. 989. a 16. IX. 8. 1050. a 5 und öfter. — *ἀεὶ περὶ τὰ πρότερα ἡ ἐπιστήμη Μετ.* XIII. 2. 1076. b 35. — Mit der metaphysischen Erkenntniß der Natur des Allgemeinen als des Apriorischen geht Aristoteles zu der einfachen sinnlichen Betrachtung, die das ὕστερον φύσει liefert, zurück, um auch dieses zum Object der Wissenschaft zu machen: Das Einzelne, welches den Sinnen als ein selbstständig existirendes Wesen erscheint, wird auf der Basis der Erkenntniß des Allgemeinen überhaupt ein mikrokosmisches All, welches nach seiner Totalität von Natur früher ist als seine Theile. — Vergl. Zeller 2, 2. 223. ff., und Trendelenburg, Elem. Log. Arist. Berol. 1868 §. 19.

ist. Hier kommt die Aristotelische Bedeutung der *πρώτη οὐσία* in Betracht, d. i. dasjenige Einzelwesen, welches einen derartig individuellen Sondercharakter hat, daß es selber von nichts Anderem, wohl aber alles Andere als das Allgemeine von ihm ausgesagt werden kann. Der elementaren Natur der geistig-sinnlichen Wahrnehmung näher steht bereits die *δεύτερα οὐσία*, die Art oder auch Gattung, welche nur die Qualitäten eines Complexes anderer Wesen, aber nicht mehr eine ihr selbst allein angehörige Qualität besitzt.[1])

Und wie steht's nun bei Aristoteles mit der Erkenntniß desjenigen Seins, welches die alte Metaphysik neben jenem Sein des Wechsels als das ewige und unveränderliche Sein des reinen Gedankens bereits klar und deutlich erkannt hat? Auch hier — und es kommt dabei hauptsächlich die abstrakte Zahl des Pythagoras und die abstrakte Idee des Plato in Betracht — knüpft Aristoteles an die bereits gewonnene Wahrheit an, um dieselbe dann seinem höheren Standpunkte wissenschaftlicher Einsicht gleichfalls anzupassen. Was die Mathematik anbetrifft, so weist er ihr ihre wohlberechtigte Stelle in der Metaphysik zu,[2]) will ihr aber weder mit der Pythagoreischen Schule die Würde des universalen Princips aller Erkenntniß verleihen,[3]) noch auch andererseits mit Plato ein unbestimmtes Zwittersein zuerkennen, welcher letztere Fehler Plato's — und hier kommt seine Ideologie in Betracht — nur eine Consequenz des Mißverständnisses des Begriffes überhaupt sei, welchen Sokrates in die Philosophie eingeführt habe; denn jene Sonderung des realen Allgemeinen von dem realen Einzelnen, wie sie in der Doctrin Plato's durchgeführt sei

---

[1]) *πρώτη οὐσία ἴδιος ἑκάστῳ, ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ, τὸ δὲ καθόλου κοινόν. Μετ.* VII. 13. 1038. b 10; — *δεύτεραι δ' οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι, ταῦτά τε κ' τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη. Κατ.* 5. 2. a 14.

[2]) *ἐπεὶ κ' ὁ μαθηματικὸς χρῆται τοῖς κοινοῖς ἰδίοις, κ' τὰς τούτων ἀρχὰς ἂν εἴη θεωρῆσαι τῆς πρώτης φιλοσοφίας. Μετ.* XI. 4. 1061. b 18. (Vergl. b 32.)

[3]) Siehe oben die Beurtheilung der Pythagoreischen Schule durch Aristoteles.

und zu vielfachen Unangemessenheiten in derselben Veranlassung gegeben habe, habe ein Sokrates keineswegs gelehrt.[1])

Gerade diese Polemik aber gegen die dem realen Sein wesensgleich gesetzte Welt des reinen Gedankens hat Aristoteles zum Ausbau der ersten wahrhaft philosophischen Logik verholfen, deren Hauptgrundsätze stets nur zum Schaden der Philosophie werden verändert werden. In der nun folgenden specielleren Darstellung der metaphysischen Haupttermini als der Aussageweisen der allgemeinsten Principien wird der specifische Fortschritt des Stagiriten in der Behandlung der Metaphysik als im engsten Zusammenhange mit jenem Fortschritte in der Lehre vom abstrakt-gedanklichen Sein stehend anerkannt werden.

Vier Termini bezeichnen das reale Sein, je nachdem dasselbe unter der metaphysischen Existenzform des Einzelwesens, des Stoffes der Einzelexistenz, des elementaren und endlich des entwickelten Stoffes betrachtet wird. Die reale Wirklichkeit, oder die *οὐσία* im weiteren Sinne ist:

1. als die *πρώτη οὐσία* das selbstständig existirende reale Einzelwesen seiner Totalität nach, ist das Verwirklichtsein des logischen *εἶδος* als der rein gedanklichen Antwort auf die Frage: *τί ἐστι*[2]) ist darum aber auch

---

[1]) *Μετ.* XIII. 9. 1086. b 2 ff. — *Μετ.* XIII. 4. 1078. b 31: *Πλάτων τοὺς ὁρισμοὺς ἐχώρισε κ̓ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσεν.* Aristoteles unterscheidet in der That bereits — und darin besteht ja sein Hauptfortschritt — sehr streng das wahrnehmbare stoffliche (substantielle oder materiell-formelle) und das rein gedankliche Sein, zu welchem letzteren die mathematischen Verhältnisse eines Pythagoras, die Ideen eines Plato, kurz Alles gehört, was in der That der Geist rein als solcher begreift. Für die Mathematik ein Beispiel! In *Μετ.* VI. 1. 1025 b unten u. folg. S. werden die einzelnen Theile des menschlichen Organismus aufgeführt und dem stofflichen Sein zugerechnet: An dem *σιμόν*, dem Stumpfnäsigen, aber wird das *κοῖλον*, das Krumme als solches, über den Begriff des Stoffes hinaus in die transcendente Sphäre des reinen Gedankens gerückt. — Daß er hierin aber noch nicht consequent geblieben, werden wir weiter unten erfahren. —

[2]) *Π. γεν. κ̓ φθ.* I. 10. 327. b 23. — *Μετ.* VII. 15. 1039. b 29. und sehr oft.

2. das *τὸ τί ἦν εἶναι*,[1]) wobei das Hauptgewicht gerade auf die Möglichkeit der Existenz, auf die *ὕλη* als das *ὑποκείμενον* fällt,[2]) wo in dem sprachlichen Ausdrucke der Appellativname statt der logischen Wesenserklärung eintritt.[3]) Die objectiv-reale Wirklichkeit ist hier das *δεκτικὸν* als der Realgrund der Einzelexistenz[4]) und ist darum auch
3. weil ja das Leben jeglicher Einzelexistenz in der Bewegung des Stofflichen beruht, die *αἰτία* oder die *ἀρχὴ τῆς κινή-*

---

[1]) *εἶδος λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου κ' τὴν πρώτην οὐσιάν* d. h. das reale Sein eines Einzeldinges in seiner Totalität vorgestellt, nenne ich (formal-logisch) Begriff.

[2]) Interessant ist die Unterscheidung der *ὕλη* von dem weiteren Begriffe des *ὑποκείμενον* in der Stelle (*Μετ.* VIII. 4. 1044. b 9): *οὐδ' ὅσα δὴ φύσει μὲν μή, οὐσίᾳ δὲ, οὐκ ἔστι τούτοις ὕλη, ἀλλὰ τὸ ὑποκείμενον ἡ οὐσία* d. h.: Was nicht seiner bestimmten natürlichen Beschaffenheit nach, sondern als dieses bestimmte reale Wesen überhaupt in Betracht kommt, dessen *οὐσία* ist in diesem Falle das *ὑποκείμενον*, das reale Substrat selber, nicht die *ὕλη* als die Summe der Qualitäten des realen Seins. Das darauf folgende Beispiel erläutert dies: Das Verschwinden des Mondes bei der Mondfinsterniß hat zum metaphysischen Grunde den Mond selber (*ἡ σελήνη τὸ πάσχον*) als dieses reale Wesen, dessen Dasein die erste Möglichkeit auch seines Verschwindens ist. Der logische, infolge der Relation des Mondes zu seiner kosmischen Umgebung gefundene Grund ist dagegen die Erde, die in diesem Betracht *ὕλη* heißt.

[3]) Wenn Aristoteles (*Μετ.* VII. 4. 1029. b 20) sagt: *ἐν ᾧ μὴ ἐνέσται λόγῳ αὐτὸ, λέγοντι αὐτὸ, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ*, so heißt das: Es gibt zwei Benennungen desselben realen Objects, je nachdem es in seiner Totalität (metaphysisch) oder unter der Thätigkeit des sondernden Verstandes (logisch) in Betracht kommt. Jene Benennung (der Appellativname), welche das *τὸ τί ἦν εἶναι* repräsentirt, hat also zwar nicht sprachliche aber wohl wesentliche Identität mit der logischen Definition desselben Objects. Aristoteles hätte ein Beispiel anführen können, wie: *Σωκράτει συμβέβηκε κ' ἀνθρώπῳ εἶναι· ἔστι οὖν κ' ὁ Σ. ζῶον ἐπιστήμης δεκτικόν* (S. *Τοπ.* V. 3. 132. a 19. — 4. 133. a 22). In dem Ausdruck „empfänglich für die Wissenschaft" ist Sokrates als metaphysischer Ausdruck dieser bestimmten *πρώτη οὐσία* noch nicht mit inbegriffen, wohl aber fällt er in dieselbe Begriffssphäre als reales Glied des *γένος τοῦ ἀνθρώπου*.

[4]) *Μετ.* X. 4. 1055. a 30. (Vergl. das Platonische *πανδεχές Π. οὐρ.* III. 8. 306. b 19).

σεως.[1]) Dieselbe Natur, welche die Fähigkeit hat, zu empfangen, hat zugleich auch das Vermögen, zu geben. Sie setzt den Anfang des Lebens,[2]) das Sein, ebenso, wie sie das Werden, die Folge dieses Anfangs als den Zustand des Leidens an sich erfährt.

Diese Verbindung aber von Thun und Leiden ist es, die das elementare Sein der realen Objecte zu mehr und mehr vollkommenen organischen Gebilden hinaufführt,[3]) und so gewinnt Aristoteles

4. als das Ende der physischen Bewegung diejenige Art des realen Seins, welche der Geist als das Ziel und den Zweck erkennt. Die Form, in welcher die Natur zu dieser Entelechie ihres Wesens gelangt, ist von den elementarsten Gebilden bis hinauf zum bewußten, psychischen Sein die Form der Nothwendigkeit,[4]) welche aber, je entwickelter das reale Sein ist, als Freiheit d. h. als die Kraft, aus sich selbst heraus zu dem ihm eigenthümlichen Ziele vorschreiten zu können, erscheint.[5])

Die neun Termini,[6]) welche das reale Sein sodann unter der trennenden bez. verbindenden logischen Denkkraft für Aristoteles darstellen, vertheilen sich auf die vier obigen Existenzformen der Art, daß das räumliche und zeitliche Verhältniß das Einzelwesen als solches, das Verhältniß der Adhärenz

---

[1]) *τὰ φύσει ὄντα πάντα φαίνεται ἔχοντα ἐν ἑαυτοῖς ἀρχὴν κινήσεως κ στάσεως*: *Φυσ. ακρ.* II. 1. 192. b 14. *Π. Ζ. γ.* II. 1. 735. a 3.

[2]) Vergl. *Μετ.* XII. 6. 1071. b 30.

[3]) *τὸ δυνάμει ὂν εἰς ἐντελέχειαν ἰόν Π. οὐρ.* III. 3. 311. a 4.

[4]) S. oben S. 45. —

[5]) *τὸ οὗ ἕνεκα ἥκιστα ἐνταῦθα δῆλον, ὅπου πλεῖστον τῆς ὕλης. Μετεωρ.* IV. 12. 390. a 3. — Hier ist der Uebergang zur Ethik, wo die kosmische Entelechie zu der anthropologischen *ἕξις*, zum festen sittlichen Charakter wird, — wo die kosmische Nothwendigkeit des Einen Naturgesetzes in der Form der Selbstbestimmung nach dem durch die Vernunft erkannten Gesetz der Gerechtigkeit auftritt. —

[6]) *Κατ.* 4. 1. b 25. *Τοπ.* I. 9. 103. b 20. — Das *πρός τι* stellt das Verhältniß der Adhärenz dar, das *κεῖσθαι* und *πάσχειν* das immanentere der Inhärenz, das *ποιεῖν* deutet auf das causale Verhältniß der Dependenz.

und der Inhärenz das stoffliche Sein überhaupt, das Verhältniß der Dependenz das reale Sein gemäß seines Anfanges und Endes oder gemäß seiner bedingenden und bedingten Natur (Ursache: Wirkung) repräsentirt.

Zur Uebersicht diene folgende Tabelle:

οὐσία, τὸ εἶναι, ὕλη ᾗ ὕλη.

οὐσία (εἶδος, τὸ τί ἐστι)			
ποιόν			
ποσόν			
ποῦ			
ποτέ	ὕλη κ᾽ τὸ ὑποκείμενον	(τὸ τί ἦν εἶναι,*) τὸ ὂν ᾗ ὄν)	
	κεῖσθαι		
	πάσχειν		
	(δεκτικόν)		
	πρός τι		
		ἀρχή	
		αἰτία	
		ποιεῖν	
		ἐνέργεια	
		(δύναμις)	τέλος
			ἐντελέχεια
			οὐσία.

Nach dieser Ueberschau über die metaphysischen Principien der Aristotelischen Philosophie müssen wir bekennen: Wie die Metaphysik in Plato ihren ersten Siegestriumph feierte, gleichsam den Triumph im Genuß der Jugendkraft, welche das Ideal

*) Auf diese metaphysische Bedeutung des *τό τί ἦν εἶναι* ist bisher noch kein Gewicht gelegt worden. Zeller (Phil. d. Griechen 2, 2, S. 146) sagt: Das Imperfectum dieser Formel soll wohl ähnlich, wie unser Wort „Wesen", dazu dienen, dasjenige an den Dingen zu bezeichnen, was nicht dem Momente angehört, sondern im ganzen Verlaufe ihres Daseins sich als ihr eigentliches Sein herausgestellt hat, das Wesentliche im Unterschied vom Zufälligen und Vorübergehenden, („dasjenige, was für den Menschen sein eignes Sein war, das wahre Wesen des Menschen [*οὐσία εἶδος*"]). In demselben Grundgedanken bewegt sich die ausführliche Be-

allein zu erzeugen vermag, so feiert die Metaphysik in Aristoteles den zweiten und dauernden Triumph des seiner selbst und seiner Grundsätze bleibend sich bewußten Mannes. Das Ideal, zu dem der Jüngling mit innigster Liebe hinandringt und zu dem ihn mehr und mehr wilde Leidenschaft oder schwärmerische Fantasie reißt — kann er es doch nicht erreichen, so glänzt es ihm wenigstens in der paradiesischen Vorwelt, die er zugleich als die ewig-selige Zukunft erhofft. Das Object des Begriffs, dessen Besitz der männliche Charakter sich erringt, entrückt nicht mehr in nebelhafte Ferne. Das Allgemeine, wie das Besondere, sie alle schaut der wahre Philosoph liegend an der Brust der nährenden Mutter Natur und auch sich selber vertraut er ihr an mit all' seinem Streben, mit all' seinem Hoffen. In der Erkenntniß aber, daß er diese Welt des Wechsels nur erkennt, weil er das Gesetz, daß sie sich

handlung, welche Trendelenburg diesem Terminus gewidmet hat (Rhein. Mus. II. 457 ff.): Das Sein, das Wesen sei als ein Ewiges zu denken, vorangehend (?) jeder individuellen Existenz. Das Wesen des Menschen geht voran diesem und jenem einzelnen Menschen. Diese Priorität des Wesens vor dem Individuum werde durch das Imperfectum angedeutet, so daß die Vergangenheit stehe, wo eigentlich bezeichnet werden solle die Ewigkeit, das immer Gewesensein, also das Sein und Seinwerden, „der schöpferische Wesensbegriff". Schon Ueberweg tritt solcher Auffassung gegenüber, wenn er sie (Gesch. d. Phil. I. 175) als eine zu sehr platonisirende bezeichnet. Aehnlich sprach sich derselbe in seiner Vorlesung über die Geschichte der älteren Philosophie im Sommersemester 1870 aus, indem er besonders hervorhob, daß das Imperfectum dort keineswegs seine Erklärung gefunden habe. „Das εἶναι bezeichnet ja gerade das, was der abstrakten Form entspricht und das gerade ist das Ewige. Die Güte oder das Gutsein ist das, was diesem und jenem einzelnen Guten vorangeht und ewig ist, während das Einzelne vergänglich ist. Was durch das εἶναι bezeichnet wird, das müßte dann durch die Präteritalform bezeichnet sein. τό τί ἐστι γεγονέναι müßte die Formel lauten. Aber das τί ἐστι, welches auf das Concrete geht, kann nicht in das Präteritum treten". Aber auch Ueberweg's eigne Erklärung des Ausdrucks kommt über das rein Logische nicht hinaus zu der specifisch metaphysischen Bedeutung desselben. Die Verbindung mit εἶναι bezeichnet eben nicht bloß „das durch die abstrakte Begriffsform Gedachte (die Wesenheit)". Dann wäre die Formel unnöthig neben dem εἶδος als der Antwort auf τί ἐστι, wobei doch eben gerade die begriffliche Abstraction dem erkennenden Ich

ewig verändern muß, als das Fundament des unveränderlichen Seins des reinen Gedankens vorfindet, pflegt er auch mit größter Sorgfalt die Arbeit der rein geistigen Abstraktion, er pflegt sie, um endlich, wenn er die richtige Bahn geht, — nicht ein eleatischer Idealist, sondern ein aristotelischer Realist im redlichsten Sinne des Wortes zu werden.

Doch auch an dieser größten Philosophie des Hellenenthums haben wir, bevor wir sie verlassen, eine Schattenseite zu rügen. Ich entdecke dieselbe in einer Inconsequenz seiner Lehre von Gott und finde den nächsten Grund dieser Inconsequenz in seiner fehlerhaften Psychologie, um ihren Urgrund in jenem alten Irrthum zu entdecken, den ich überall da bereits zu tadeln gehabt habe, wo das rein gedankliche Sein dem realen Sein wesensgleich gesetzt wurde.

Wenn Aristoteles in jener Ausführung[1]) über die verschiedenen Bedeutungen des *ἐξ οὗ* dasselbe auch angiebt als das *ἐκ τῆς πρώτης κινησάσης ἀρχῆς* und damit den denkbar letzten Real-Grund eines Objectes meint, was aus dem Beispiel hervorgeht, daß der letzte Grund der *μάχη* die *λοι-*

---

gegenwärtig ist. Es ist ganz richtig, daß, „da die Frage als schon erfolgt zu denken ist, das Imperfectum eintritt". Darum aber ist eben das *τό τί ἦν εἶναι* nicht bloß „das durch den abstrakten Begriff gedachte substratlose Wesen" — das ist jeder rein logische Gedanke —, sondern es ist das durch den abstrakten Begriff gedachte stofflose (*ἄνευ ὕλης*) Wesen gerade als dieses Wesen in seiner Totalität und Individualität. Ueberweg schlug in seiner Vorlesung vor, das *τὸ τί ἦν εἶναι* mit Wesenheit, das *τί ἐστι* mit Wesen zu übersetzen. Ich bin geneigt, das Umgekehrte zu thun. Jenes ist das Wesen als solches (*τὸ ὄν ᾗ ὄν*), dieses diese bestimmte eine Wesenheit oder dieser bestimmte Complex von Wesenheiten desselben ganzen Wesens. Diese meine Anschauung nun hat mich veranlaßt, in der obigen Tabelle der *οὐσία* als dem noch nicht unter der Frage des Substrats der stofflichen Existenz stehenden Wesen den logischen Terminus *εἶδος* (*τί ἐστι*), — dann aber derselben *οὐσία* als dem *ὑποκείμενον* die eben besprochene Formel beizugesellen. —

Was die Form der Tabelle überhaupt betrifft, so wird in ihr der Gang des unmittelbar wahrgenommenen realen Seins durch die verschiedenen Denkoperationen hindurch zu sich selber als der erkannten Realität des Naturalls ersichtlich. — —

[1]) *Μετ.* V. 24. 1023. a 29.

σοφία sei, so nimmt er in analoger Weise auch einen denkbar letzten Realgrund des Weltalls an und nennt denselben Gott. Um die Realität dieses Gottes und die Wesensgleichheit desselben mit der Welt des Stoffes überhaupt zu bezeichnen, sagt er von ihm,[1]) daß er sei das ζῷον ἀίδιον ἄριστον und daß seine Thätigkeit bestehe in dem κινεῖν τὸν πρῶτον οὐρανόν, τὴν κύκλου φοράν.[2]) — Das, was vom Zeus, der im Blitz oder allgemein im Feuer lebt, bereits ein Heraklit, was vom νοῦς, der das Chaos in einen Kosmos verwandelt, bereits ein Anaxagoras gelehrt hatte, das wird hier in ganz derselben realistischen Weise von Aristoteles vorgetragen. Die stoffliche (formell-materielle) Natur, wie sie der sinn- und vernunftbegabte Mensch in ihrer Endlichkeit schaut, muß einen Anfang haben und dieser Anfang ist die göttliche Kraft: Das ist die natürliche Religion aller Zeiten; das ist auch zunächst die Religion des Philosophen Aristoteles.[3])

Aber diesen Gedanken an die erste Naturkraft verfolgend und in dem Streben, ihn mit seinen philosophischen Resultaten in die innigste Verbindung zu bringen, betritt auch der Stagirite die dunkle Bahn des Forschers, der, was er denken will und kann, auch als real setzen zu können wähnt. Die gründlichste Polemik war von ihm eingeleitet worden gegen den Idealismus des der Sinnenwelt nicht sehr hold gesinnten Ephesiers, der diese Welt gänzlich verbannen wollenden eleatischen Weisheit und zuletzt des der Wahrnehmungswelt gleichfalls nicht ihr volles Recht gewährenden Platonismus. Und doch, in seiner Theologie tritt auch er plötzlich in die Reihe jener Männer, die er bekämpft; denn auch er realisirt hier den reinen Gedanken an das Erste und Beste und wird somit gleichfalls Idealist.

---

[1]) *Met.* XII. 7. 1072. b 29. *Top.* V. 1. 128. b 19.

[2]) *Met.* XII. 7. 1072. a 23 ff.

[3]) Von dieser ihrer natürlichen Seite, aber auch nur von dieser, wird die Theologie des Aristoteles dargestellt von einem E. v. Lasaulx „Ueber die theol. Grundlage aller philosophischen Systeme" München 1856, S. 14—18, von einem Karl Zell „das Verhältniß der arist. Philos. zur Rel." Mainz 1863 u. a. —

Prüfen wir dies näher! — Aristoteles hält nach dem Obigen seinen Gott in echt realistischer Weise für die höchste Naturkraft. Von der allgemeinen Grundüberzeugung sodann ausgehend, daß die entwickelte Natur, die *οὐσία* als das selbstständig existirende Einzelwesen, das Erste sei, — nicht bloß das Erste für die geistig-sinnliche Betrachtung, sondern auch das Erste der Natur nach,[1]) vergißt er nun aber gänzlich, daß diese seine Ueberzeugung nur auf Wahrheit beruhen kann wenn er die *πρώτη οὐσία* aller Dinge eben einfach als das Weltall vorfindet, welchem er ja auch, wie wir zu Anfang dieser ganzen Darstellung seines Systems sahen, den Namen der Gottheit zuerkennt.[2]) Er vergißt dies, denn er nennt Gott das einzigartige *ἀκίνητον*[3]) der Welt, welches in dieser seiner ewigen Ruhe sich selbst genügt[4]) und keines anderen Dinges bedarf; welches keine That nach Außen ausführt,[5]) sondern nur — sich selber — denkt[6]) und in diesem Akt allein seine ewige Seligkeit sich wahrt und endlich um der Ausübung gerade dieses denkbar höchsten Aktes willen so überschwenglich vollkommen ist, daß Aristoteles oder wenigstens seine nächsten Schüler von diesem göttlichen Wesen sagen, daß es besser sei

---

[1]) *ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος τὸ δυνάμει ὂν γίνεται Π. Ζ. γεν.* II. 1. 734. a 30. b 35. Mit *ἐντελέχεια* wird in diesem Sinne sehr häufig *οὐσία, φύσις, τὸ τί ἦν εἶναι* synonym gebraucht. Vergl. z. B. *Π. οὐρ.* I. 9. 279. a 16.

[2]) S. 44 f.

[3]) *Μετ.* XI. 7. 1064. a 37. „*τὸ θεῖον φύσις χωριστὴ κ̓ ἀκίνητος, πρώτη κ̓ κυριωτάτη ἀρχή*“. — *Μετ.* XII. 7. 1072. a 26. „*ὁ θεὸς τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον, ἀίδιον κ̓ οὐσία κ̓ ἐνέργεια.*

[4]) *αὐταρκὴς, οὐδενὸς δεῖται Ηθ. Εὐδ.* VII. 12: 1244. b 8.

[5]) *Πολ.* VII. 3. 1325. b 28. „*οὐκ εἰσι τῷ θεῷ πράξεις ἐξωτερικαὶ*“.

[6]) *Ηθ. Νικ.* X. 7. 1178. b 7. „Wir können uns die Götter doch nicht schlafend wie Endymion vorstellen. Wenn man nun einem lebenden Wesen das Handeln absprechen muß und noch mehr das Verfertigen von Etwas, was bleibt denn noch Anderes übrig, als die Theorie? Die Energie Gottes, die durch die Seligkeit sich auszeichnet, ist also eine beschauliche und von den menschlichen Thätigkeiten ist demnach auch diejenige, welche mit dieser göttlichen am meisten verwandt ist, die der Glückseligkeit am meisten theilhaftige.“

als die Tugend und höher als die Wissenschaft.[1]) Aus dieser Lehre erhellt unmittelbar die Verwechselung der wahrnehmbaren Kraft als des Grundcharacters des realen (materiell-formellen) Weltalls mit dem reinen Denken an und über dieses Weltall, (dessen subjectiv-aprioristisches Resultat allerdings den Character des Unveränderlichen an sich trägt); zu welchem Fehler hier noch der neue Irrthum hinzutritt, daß diesem eingebildeten realen Sein als einzige Thätigkeit „das Denken des Denkens“[2]) zugesprochen wird, — aus dem einzigen Grunde, weil das Denken als das beste Sein an sich selbst das allein würdige Object habe.[3]) — Niemand wird Aristoteles das Lob vorenthalten, daß er gerade den menschlichen Geist klarer als alle seine philosophischen Vorgänger erfaßt hat, indem er die göttliche, ja die denkbar höchste Natur desselben anerkannte[4]) und bereits zu der für die Wissenschaft höchsten, von ihm selber

---

[1]) *ὁ θεός βελτίων ἀρετῆς, κρείττων ἐπιστήμης.* ***Ηθ.*** *μεγ.* II. 5. 1200. b 13. ***Ηθ.*** *Εὐδ.* VII. 14. 1248. a 28.

[2]) ***Ηθ.*** *Νικ.* X. 7. 1178. b 7. S. Seite 55. 6. — S. das 8. Cap. des 12. Buches der Metaphysik. —

[3]) Diese Anschauung ist auf das schärfste zu befehden. Für den Theoretiker soll zunächst nichts besser sein als das andere, sondern die ganze Wirklichkeit soll er immer vollständiger mit gleichem Interesse für die Wahrheit zu erkennen suchen. Aristoteles selber hat ja ein Beipiel dieses allumfassenden Forschens gegeben. „In allem, was Natura nährt, gibts etwas Bewunderungswürdiges“: *Π. ζ. μ.* I. 5. 645. a 5. Nur hat er es nicht vermocht, diesen Grundsatz jeglicher Wissenschaft mit voller Consequenz festzuhalten. Etwas anderes ist es ja, daß, jemehr die Arbeitstheilung vorschreitet, der eine Theil der Menschen sich nur der Denkarbeit mit dem größten Vortheil für sein Geschlecht hingibt und unter diesen wiederum einige derjenigen speciellen Geistesarbeit, die wir Philosophie nennen. Sollte aber etwa nur diese letzte Kategorie das charakteristisch göttliche Werk betreiben, während die sonstige mit gleicher Gewissenhaftigkeit, mit gleichem Opfermuthe getriebene Arbeit den Namen des Göttlichen nicht verdiente? Sagt nicht ein Aristoteles selbst: *πάντα φύσει ἔχει τι θεῖον* (***Ηθ.*** *Νικ.* VII. 14. 1153. b 32)? Ist nicht der tugendhafte Mensch überhaupt ein *θεῖος ἀνήρ* (***Ηθ.*** *Νικ.* VII. 1. 1145. a 27)? Und doch — der Herrscher des Weltalls, der der Vernunft gemäß ein nach allen Richtungen zu wirken fähiges Wesen sein dürfte, — er geht für Aristoteles schließlich in der Gestalt eines einseitigen Philosophen, eines Eleaten, auf.

[4]) *H. N.* X. 1177. a 15 ff.

leider nur falsch angewendeten Einsicht, kam, daß der Geist einerseits die das Wesen der realen Welt völlig receptiv zu empfangen vermögende und andererseits die freithätige Kraft ist.[1]) Aber ebensowenig wird eine unbefangene Kritik gerade inmitten dieser Lehre vom menschlichen Geist, welche der Stagirite zuerst aufstellte, den Grundfehler aufzufinden unterlassen, welcher jene verkehrte Theologie möglich gemacht hat. Aristoteles unterscheidet nämlich nicht den einen selben Geist als den leidenden und thätigen Geist nach der Analogie der Sonderung der *οὐσία* in die verschiedenen Kategorien ihrer Seinsart, sondern er spaltet denselben geradezu in zwei Theile, sodaß auf die eine Seite der receptive Geist — als der vergängliche, auf die andere der active — als der unvergängliche fällt.[2]) Während ihn nun der realistische Gedanke an die Gottheit unwillkürlich nöthigt, Gott in Analogie des zweiten Theiles des menschlichen Geistes den unvergänglichen activen Weltgeist zu nennen, geräth er, durch die principiell falsche Spaltung des geistigen Wesens überhaupt einmal irregeführt, zu der völlig inconsequenten Lehre, daß dieser active Gottesgeist der nur beschauliche, nur receptive Geist ist. Das ist nicht nur[3]) „ein Spiel mit Worten“, das ist eine bitter ernste

---

[1]) *Π. ψυχ.* III. 5. 430. a 14: *ἐστὶ δ᾽ ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γενέσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν.* — 10. 433. a 14 ff., der theoretische Geist sehe nicht auf das *τέλος* oder das *ἕνεκα τοῦ* und unterscheide sich dadurch vom praktischen. Der reine Geist könne nur wahr sein, das Verlangen aber und die Phantasie seien sowohl wahr als auch falsch.

[2]) *Π. ψυχ.* III. 5. 430. a 24: *ὁ παθητικὸς νοῦς φθαρτὸς κ᾽ ἄνευ τούτου* (sc. *τοῦ πρακτικοῦ*) *οὐθὲν νοεῖ.* Der eine Theil des Geistes also, der freithätige, ist der eigentliche Geist für Aristoteles, welcher den anderen Theil bedingt. Vergl. noch 5. 430. a 18: *οὗτος ὁ νοῦς* (*ὁ πρακτικός*) *χωριστὸς κ᾽ ἀπαθὴς κ᾽ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια* (cf. II. 2. 413. b 24: *ὁ νοῦς τὸ ἀίδιον*).

[3]) Zeller 2, 2. 269. — Diese Theologie findet sich ihrem Wesen nach in der neueren Philosophie als die Lehre von Gott, dem absoluten Wesen, wieder. Der gläubige Fr. Schlegel macht über diese Gottheit die sehr richtige Bemerkung: „Ich wäre begierig, zu sehen, wie man aus dem metaphysischen Lieblingsbegriff des Absoluten irgend eine positive Eigenschaft Gottes z. B. die Geduld oder Langmuth herleiten wollte. Wir

Verirrung desselben Mannes, dessen tiefe Dialektik wir oben bewundern gelernt haben. Der Urgrund aber auch dieser Verirrung ist einfach der, daß die Vorstellung von dem Wesen des Ich der Erkenntniß einem Aristoteles noch ferne liegt.[1]

III. Die nachsokratische Periode.

Uebersicht.

Während bei dem geringen theoretisch-wissenschaftlichen Interesse die Erkenntniß des ewig nothwendigen Seins unter der Kategorie der Vielheit des Realen hintangesetzt wird, tritt umsomehr wiederum die Bedeutung des metaphysischen Begriffs der All-Einheit hervor. Die Rettung dieser Fundamentalwahrheit über die untergehende klassisch-hellenische Welt hinaus übernimmt die Stoische, — die Polemik gegen die dieser Wahrheit feindliche Weltanschauung übernimmt, — um leider oftmals auch gegen ihre Freunde die Lanze zu richten, — die Epikureische Schule. Beide Doctrinen sind, obwohl sie sich gegenseitig vielfach verkennen, principiell kaum von einander zu sondern.

---

dürfen hoffen, daß seine Gerechtigkeit, die erste aller Eigenschaften, nicht unbedingt ist, sondern überaus bedingt durch seine Vaterliebe, Nachsicht und Güte." (Phil. des Lebens, 9. Vorles., S. 263.)

[1]) Nicht also das Denken selber durfte Aristoteles als den einzigartigen höchsten und würdigsten psychischen Akt, dessen der Mensch und jedes denkbar höhere Wesen fähig ist, betrachten, weil es ja das Denken als isolirten bewußten Akt gar nicht gibt. Der Geist in seiner Totalität ist nur darum Geist, weil er denkt, d. h. weil er ein Ich, ein Sein des Wissens, hat. Der Geist denkt ebenso im Empfinden, wie im Wollen, wie endlich im Erkennen. Er denkt nur in diesen drei Akten auf dem Grunde eines verschieden qualificirten Ich. Er empfindet denkend als das Ich, das sich der Freude und des Schmerzes bewußt ist. Er will denkend als das Ich, welches den Zweck schaut. Er erkennt aber denkend als das Ich, welches sich der Totalität des Objectes der Erkenntniß bewußt ist, abgesehen von trüberer oder heiterer Stimmung, wie andrerseits fern von der Vorstellung des Erstrebenswerthen oder zu Meidenden, frei also von jeglichem Zwang, wie von jeglicher Willkür und darum frei von jeglicher Kraft überhaupt. Die Wahrheit, die den Charakter der Totalität an sich trägt, ist darum in der That — und diese Form gab ich meinem Princip — die Wirklichkeit auf dem Spiegelgrunde des erkennenden Ich. Die Resultate

„Nachdem die griechische Philosophie ihren Morgen in Thales, Heraklit und Pythagoras und auf der Höhe der drei Meister ihren Mittag gehabt, beginnt ihr Abend unmittelbar nach dem Tode des letzten derselben",[1]) wie ja der Abend des klassischen Hellas seit dieser Zeit in allen Beziehungen mit Riesenschritten heranrückte.[2]) Die Mittel, welche die alte Welt besaß, um „in's Innere der Natur" zu dringen, waren durch einen Aristoteles so vollständig ausgebeutet, daß die Naturwissenschaft zunächst, — weil nicht mehr der Weiterentwickelung fähig, nur sinken konnte und an ihrem Werthe und ihrer Bedeutung für die innere Arbeit des Geistes ganz besonders mehr und mehr verlor. Dasselbe mußte demzufolge aber auch der Wissenschaft des Geistes selber widerfahren; denn auch die Mathematik, die Logik und die Metaphysik waren von einem Aristoteles in diejenige Sphäre des abstrakten reinen Denkens hinaufgeführt, über welche es für sie keine andere Sphäre giebt. Und doch, — das Dämmerungslicht dieses Abends der hellenischen Weisheit ist nicht jen unheimliches Dunkel, von dem man fürchten müßte, es führe einer ewigen Nacht entgegen. Nein, es ist der Abend der Sonne, welche untergeht, um auch wiederum zu neuem Kreislauf aus den dunkeln Fluthen des Okeanos aufzutauchen. Die Sonne der Wahrheit, die das reine Denken des Menschen angespannt hat, die Natur aller Dinge bis zu seinem eigenen Wesen hinauf zu begreifen, sie senkt sich, durch die nur zu luftige Aether-

---

der Erkenntniß aber — und hier weise ich auf Kant hin — sind in der That subjectiv-apriorisch in dem Sinne, als sie an und für sich im Unterschiede von sämmtlichen anderen Resultaten dem Charakter des obersten Subjects alles Seins, d. i. des receptiven, ewig unveränderlichen Ichs der Erkenntniß wesensgleich, d. h. ewig nothwendig sind.

Vergl. Ueberweg „Ueber den Begriff der Philosophie" Zeitschrift von Fichte u. s. w. 1842, 2. H., S. 188: „Schlecht möchte philosophiren, wem die Willenskraft fehlt, schlecht auch der Phantasielose, schlechter aber, wer in dem Gebiete der Erkenntniß dem Willen oder der Phantasie die Herrschaft gewährt." Dies letztere ist auch einem Aristoteles in seiner Theologie passirt. —

[1]) H. v. Stein l. l. II. 197. —

[2]) Zeller III. 8. —

natur mancher eiteln Speculation noch nicht völlig zufriedengestellt, in das volle und ganze Leben voll und ganz hinein, um im Glanze des Abendrothes die religiös-politischen und socialen Sorgen eines untergehenden Volkes ihres unheimlich-düsteren Blickes zu berauben, indem sie hier vollkommene Gerechtigkeit und Weisheit predigt, die der Mensch den Göttern gleich sich zu erringen vermöge und indem sie dort die Fülle der irdischen Güter — sie gleichen hier den abendlichen Blüthenkelchen — demjenigen darbietet, der sie abseits vom Geräusche der Außenwelt zu genießen wünscht: Das ist der Grundcharakter der Stoa und ihres Ablegers,[1]) der Epikureischen Doctrin. Die Göttin Wahrheit singt hier ein süßes Schlummerlied und der Mensch träumt, er sei selber Gott[2]) und führe Thaten aus, die ob ihrer Freiheit kein Wesen zu übertreffen vermöchte.[3]) Sein Geist sei darum wesensgleich

[1]) Zeller III. 424: Die Stoiker und die Epicuräer sind sich in so vielen Beziehungen verwandt, daß sie als zusammenhangende Glieder Einer Reihe, und ihre Differenz nur als ein Gegensatz innerhalb derselben Hauptrichtung betrachtet werden kann".

[2]) Epict. Diss. I. 14, 6: αἱ ψυχαὶ συναφεῖς τῷ θεῷ ἅτε αὐτοῦ μόρια οὖσαι κ' ἀποσπάσματα. — Senec. ep. 66, 12: ratio antem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa: ep. 31, 11: animus rectus, bonus, magnus est Deus in corpore humano hospitans; Nat. quaest. proleg. 14: totus Deus est ratio. Auch Epikur „glaubt an die himmlische Abkunft der Seele" (Zeller).

[3]) Hier bewährt sich auf's Glänzendste die Vereinbarkeit der Weltnothwendigkeit mit der wahren sittlichen Freiheit. „Es giebt keinen Räuber des Willens" sagt Epiktet (bei Marc. Antonin. XI. 36. vergl. Plut. D. Stoic. repug. 47); und Trendelenburg sagt darum mit Recht (Phil. Beitr. II. 175): „Es erweitert sich in dieser Betrachtung das Fatum und nimmt den Menschen, der dasselbe gewöhnlich nur außer sich sieht und sich selbst gegenüber denkt, und das Zuthun des Menschen in sich auf, so daß die Vorherbestimmung sich nur durch ihn mit erfüllt". Jene gewöhnliche Auffassung des Weltgesetzes schied Epikur von der Stoa. Auch heute sprechen noch keineswegs die meisten Männer der Wissenschaft, wie Trendelenburg; so Heinze nicht (Logosbegriff S. 153), wenn er sagt: „Da der allwaltende Logos auch im Menschen als dem höchsten Organismus mit absoluter Nothwendigkeit waltet, so macht es nichts aus, daß derselbe in ihm zum Bewußtsein kommt, da von einer Selbstentscheidung nach dieser physischen Lehre gar nicht die Rede sein kann (!)." Ich sage dem

dem geistigen Walten des Weltalls, welches selber das bestmögliche sei in dem Bilde, wie es die untrügliche Sinneswahrnehmung und die Auffassung derselben im Vernunftgeist vor die Augen des Weisen malt.[1]) Die sich auf dieser alten und kerngesunden

---

gegenüber abermals mit Trendelenburg: „Im Kampf mit dem Zwange der Affekte erwirbt sich der Mensch die Freiheit, indem er seine Kraft in die Zwecke des Ganzen legt und mit der Macht des vernünftigen Ganzen geeinigt in ihr frei wird." (l. l. S. 179.)

[1]) „Durch ihre Untersuchungen über das Kriterium der Wahrheit erhält ihre Logik noch entschiedener als die Aristotelische den Charakter einer Erkenntnißlehre. Sie sprechen schon der Sinneswahrnehmung, in höherem Maaße aber dem Denken die Fähigkeit zu, ein treues Abbild der Wirklichkeit zu erzeugen" Ueberweg, Logik S. 27. — Den Stoikern gilt das ἐννόημα, welches sich von den Sinnen frei machen zu können glaubt, als das φάντασμα διανοίας οὔτε τι ὂν οὔτε ποιόν, ὡσανεὶ δέ τι ὂν κ' ὡσανεὶ ποιόν (Diog. 61). Die Sinnenwelt macht erst das leere und zunächst aller Kraft baare ἡγεμονικόν des Kindes (von dem es bei Plut. plac. IV. 11. heißt: ὅταν γεννηθῇ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὥσπερ χάρτης ἐνεργῶν εἰς ἀπογραφήν) zu dem bewußten und immer kräftiger zu denken vermögenden Verstande. Daß die Epikureer nicht nur (Diog. L. X. 31. 38), sondern auch die Stoiker die Sinneswahrnehmung für eine untrügliche gehalten haben, kann ich nicht mit Zeller (III. 77) bezweifeln infolge einer Stelle, wie Cic. Acad. II. 31, 101: neque nos (Academici) contra sensus aliter dicimus ac Stoici, qui multa falsa esse dicunt longeque aliter se habere, ac sensibus videantur. Hier muß man freilich auf das multa achten; nicht aber um daraus die große Unzuverlässigkeit der Sinne, sondern eine auf Grund normaler Sinnesbeobachtung bereits bedeutend entwickelte Erkenntniß in das Wesen der Natur und ihrer ewigen Gesetze zu folgern. An den „Sinnestäuschungen", von denen die Naturwissenschaft zu reden hat, hat keineswegs die Natur der Sinne Schuld. Dieselbe Schuld müßte man der ganzen übrigen Natur aufbürden, welche mit den Sinnen denselben Charakter der Veränderlichkeit trägt. Nur die Sinnestäuschungen — und zwar einzig unter der Voraussetzung der normalen Verfassung der Sinne — führen zu der an ewigem Gehalt immer reicher werdenden Wissenschaft von dem Wesen der Natur. Würden unsere normalen Sinne nicht durchaus zuverlässig sein, so wäre die Naturwissenschaft noch heute nicht von der Hypothese des Wandelns der Sonne um die Erde zu der für unsere heutige Erkenntniß bereits unter dem Gesetze der Naturnothwendigkeit stehenden zweiten Hypothese gekommen, welche die Erde um die Sonne kreisen läßt. Vergl. A. Garnier Traité des Facultés de l'âme. Paris 1865. III. 46: „Le sens ne montre pas tout ce qui

physischen Basis auferbauende Metaphysik erleidet hier, — zumal sie einerseits in der Stoa fast nur auf das Eine Gesetz der Nothwendigkeit rückblickt und andererseits nur in der negativen Polemik der Epikureer gegen die Götter als die Repräsentanten der willkürlichen Sondergesetze im Weltall auftritt, — nicht jenen Riß, der ihr unter der Schärfe des dialektischen Geistes der akademischen und peripatetischen Schule nicht erspart geblieben war; denn gerade die Theologie dieser dritten Periode, die statt des widerspruchsvollen monistischen Polytheismus eines Plato, statt des unklaren Theismus eines Aristoteles dem durch das πᾶν gleichmäßig verbreiteten Einen allgegenwärtigen und allgütigen Gotte das Opfer der unbedingten Verehrung darbringt, jedem Sondergotte aber das Recht des Daseins abspricht, sie läßt hier den Weisen zum ersten Male die Frucht kosten, die an dem Baume der metaphysischen Theorie bereits gereift war. Das ist die Frucht, nach deren Genuß der Mensch seiner göttlichen Natur sich voll und ganz bewußt wird. Diese Frucht hat auch der neue Aeon der christlichen Welt zu kosten bekommen und er ist an ihr der starke Mann dieser Welt geworden, der er nicht geworden wäre, wenn das semitische Blut allein obgesiegt hätte.[1])

---

est, mais tout ce qu'il montre existe.“ Da der λόγος aber seit Plato eben feststellt ὡς ἔστι τι, so gibt in der That der Sinn die feste Gewißheit dieser bestimmten Existenz, wenn er in der normalen Verfassung sich befindet.

[1]) Ich halte es für den Zweck dieser Abhandlung und ihres doch gerade principiellen Charakters halber genügend, die letzte Periode in diesen leichten Umrissen nur gezeichnet zu haben. Die Ausführung des physischen Doppelprincips der Stoa, d. i. des ποιοῦν und des πάσχον, welches ebenso wie der λόγος (λόγος σπερματικός) keineswegs mehr die einigermaßen immer ersichtlich gewesene Unterscheidung des rein Gedanklichen und des objectiv-Realen als eine für die Philosophie fundamental-bedeutungsvolle festhält, würde nur die tadelnden Bemerkungen zu wiederholen haben, die zum Schutze des wissenschaftlichen Princips bereits deutlich und zu wiederholten Malen ausgesprochen werden mußten. Die praktische Bedeutung der Philosophie wiegt so sehr vor, daß der Wille zum Denken, der Hang zum philosophischen otium, es dahin bringt, die Welt in einem für sich selbst wenigstens friedevollen und heitern Lichte erscheinen zu lassen. Und auch mit der populären Stimme der Menge versöhnt sich der theo-

Und so ist in der That der Untergang der Griechischen Philosophie nur ein Untergang zur Auferstehung eines um so kräftigeren neuen Lebens. Die Wahrheit, daß die Vernunft im Weltall waltet, diese Eine Hauptwahrheit der hellenischen Metaphysik, wird durch die Stürme der Skepsis, die jegliche sinnliche wie geistige Erkenntniß als eine unsichere bezeichnet und darum dem Wetter zu vergleichen ist, das den festen

---

logisirende Stoiker. Die umfassendste Ausbeutung der Allegorie verhilft ihm hier zu dem erwünschten Ziele. Daß die abstrakte Geistesarbeit und vor Allem die metaphysische Theorie zu solcher Zeit nur zu wenig Pflege finden und zum mindesten keinen wesentlichen Fortschritt machen konnten, ist nur zu erklärlich. Der Stoiker, welcher die Ansicht seines Mitschülers Aristo von Chios, die dialektischen Untersuchungen seien so nutzlos und künstlich wie die Spinngewebe und die empirische Naturforschung gäbe erst recht kein festes Resultat der Erkenntniß (Stob. Floril. 82, 15. Diog. VII. 161. Cic. Acad. II. 39, 123. Vergl. Zeller III. 47), als eine eigenthümliche bezeichnen zu müssen geglaubt hat, hat es doch nicht verhindern können, daß diese Eigenthümlichkeit mehr und mehr zur allgemeinen Regel wurde, und daß auch der Stoiker, wie dies von Anfang an mit starrer Consequenz der Epikureer gethan hat, bei der apathischen Zufriedenheit mit der Welt des Wechsels zwischen Leben und Tod über das Bedürfniß nach der Erkenntniß des ewigen und unveränderlichen Seins sich mehr und mehr hinwegsetzte. — — Dabei verkenne ich nicht — und dies betone ich in der obigen principiellen Darstellung, — daß die Stoiker sowohl in der Physik, als in der metaphysischen Gotteslehre den gesundesten wissenschaftlichen Grundsätzen zu huldigen nicht unterlassen haben.

Von einer phantastischen Theosophie ist bei den Stoikern noch keineswegs zu reden. So haben sie z. B. auch noch keineswegs den absolutirten kosmischen Logosbegriff. Schon eine Stelle, wie: *ἡ φύσις ἐστὶν ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους,* (Diog. L. VII. 148) zeigt, daß das Wort auch für den Stoiker des Objectes bedarf, welches dasselbe sprachlich oder auch bloß gedanklich bezeichnet. Diese nothwendige Ergänzung ist hier das reale Sein als das samenartige, und die Stelle sagt einfach: Die Natur bewegt sich kontinuirlich aus sich selber heraus auf Grund des Vorhandenseins dessen, was wir Samen **nennen.** Ebenso weist Aristoteles auf die physische Bedeutung des *σπέρμα* hin (= *ἔχει δύναμιν II. ζ. γεν.* I. 19. 726. b 11. *δύναμίς ἐστι.* 18. 725. b 14. *σπερματικὴ δύναμις II. ζ. μ.* I. 6. 651. b 21), so daß wir nur bei der einfachen Annahme, daß in dem stoischen Ausdruck „*λόγος σπερματικός*" das wesentliche Gewicht eben auf den adjectivischen Zusatz zu legen ist, das Rechte treffen dürften.

Grund unter sich (das Criterium der Wahrheit) nicht beachtend über denselben dahinfährt, nicht gleich der Spreu mit hinweggefegt. Aber die Zeit kam noch nicht sofort, wo diese Vernunft des Weltalls im Menschen selber ihr dauerndes Centrum fand. Neue große Systeme machten es sich zur Aufgabe, die Transcendenz der Vernunft oft mit Aufwendung der tiefsten Dialektik darzustellen, welche Vernunft behufs des Zusammenhanges mit dem menschlichen Geiste die Annahme eines Mittelreiches nöthig machte. Durch den Mann von Nazareth ist dieses Mittelreich, welches mittlerweile bereits zu einem reichen Garten geworden war, zu dessen Bestellung der Orient wie der Orident seine Arbeiter hergegeben hatte, diejenige Einheit des realen Seins geworden, die Gott und Mensch zu versöhnen vermag. Zu diesem Werke der Versöhnung der Theologie und der Philosophie haben seitdem die verschiedensten Kräfte mit mehr oder weniger Geschick rastlos das Ihrige beigetragen und bereits ist nicht mehr zu verkennen, daß auch aus der Dreieinheit eine unauflösliche Einheit des Vernunftgeistes bei wachsender Klarheit in das Wesen desselben sich unaufhaltsam Bahn bricht. Fürchte dich, Menschengeschlecht, ob dieses Fortschrittes nicht! Deinen Gott wirst Du dabei nimmer verlieren. Der alte Gott bleibt ewig jung bei jeglichem Wachsen des Menschen an Alter, Weisheit und Gnade; denn so lange die Erde stehet, wird man beten können, wie Euripides die alte Königin von Troja beten läßt:

Zeus, — wer Du sein magst, Hoher, Unerforschlicher! —
Ob Geist des Menschen, ob Naturnothwendigkeit —
Zu Dir nur ruf ich; denn Du lenkst auf stiller Bahn
Hinwandelnd alles Menschenloos zum rechten Ziel.